TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIK Dr. theol. · OLAF MOE Dr. theol. · ANDR. SEIERSTAD Dr. theol.

I SAMARBEID MED

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND, og KARL VOLD, lærerne G. SKAGESTAD, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN, (Kjøbenhavn), biskop JÓN HELGASON (Reykjavik) og lic. theol. V. SÖDERGREN (Upsala) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, SV. NORBORG, SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID, J. SMEMO og IVAR WELLE m. fl.

INNHOLD:

BJØRNSTJERNE BJØRNSON OG GISLE JOHNSON-RØRSLA 1875—1877. Av dosent dr. Andr. Seierstad. S. 1.

LUTHERS STILLING TIL DET SOCIALE OG ØKONOMISKE SPØRSMÅL. Av prof. dr. Werner Elert. S. 16.

STRØMDRAG I NUTIDENS TEOLOGI. Av prof. dr. Chr. Ihlen. S. 33.

DANSK SALMELEKSIKON. Av Lars Aanestad. S. 51.

LUTHERAKADEMIET I SONDERSHAUSENS SKRIFTER. Ved O. M. S. 64.

1. hefte *1933* *4. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

begynner med dette hefte sin 4. årgang. Tidsskriftet bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Til den nye årgang har vi mottatt eller fått løfte om bidrag bl. a. av følgende: Domprost dr. G. Ljunggren, Göteborg, pastor lic. Viktor Södergren, Uppsala, dr. theol. Alfred Th. Jørgensen, Kjøbenhavn, prof. dr. S. Odland, prof. dr. D. A. Frøvig, prof. dr. Olaf Moe, dosent dr. A. Seierstad, pastor Sv. Norborg, pastor Reidar Hauge, pastor Kr. Ljostveit, pastor J. Smemo, pastor Olav Myklebust.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland, samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens Forlag, Akersgaten 47, Oslo.

BJØRNSTJERNE BJØRNSON OG GISLE JOHNSON-RØRSLA 1875—1877

MED FRAGMENTARISK ATTERGJEVING I KURSIV AV FIRE LITE KJENDE BJØRNSON-BREV

Av Andr. Seierstad.

(Resten.)

Ein ser at Bjørnson har eit fatigslegt syn på den norske vekkjinga.

At han ser svart på teologane kan ein alltid skyna. Dei stridde ofte med fast vilje mot tvo av dei åndsstraumar som Bjørnson hadde huglagt mest: grundtvigianismen og den politiske liberalismen. Han kunde vanskeleg sjå på dei annleis enn som heilt reaksjonære.

Frå utlandsferdene og frå lesnaden sin kjende han til korleis kyrkja i Tyskland, Italia, Spania, Frankrike hadde teke kampen upp mot liberalismen og sette seg imot all reform. Der ute var det krig på kniven mellom ultramontanisme og liberalisme, og Bjørnson set det norske presteskap på line med det katolske hierarkiet i dei store europeiske land. Like fyre desse artiklane av Bjørnson kom, hadde han skrive ein i same bladet mot presten Thv. Klaveness som just hadde gått til aksjon mot liberalismen.[1]) Bjørnson skriv der: «Hr. Klaveness opfordrer kirken til en uafladelig kamp mod liberalismen.[2]) — Victor Hugo beder dem som slutter sig om

[1]) Under ein polemikk med Jakob Sverdrup i «Fædrelandet» (nr. 31, 32 og 34) 1876.
[2]) Art.: «Hr. Klavenæs og Victor Hugo,» Opl. Avis nr. 41 (20. mai) 1876. Klaveness hadde ikkje hevda at liberalismen er av djævelen; det er Bjørnson som vil tolka orda hans soleis. Jfr. og «Fædrelandet» nr. 44, 1876 med dementi av at han skulde ha sagt at «friheden er af djævelen». — Klaveness' artikkel i «Opl. Avis» nr. 47, 1876, er heller ikkje svar på dei tre artiklane av B. B. um forkynninga som er referera ovanfor (so: Halvorsens forf. lexikon I, 331) men på artikkelen «Hr. Klavenæs og Victor Hugo».

folkenes frihed og broderskab at tilgive modstanderne — — og rolig arbeide videre. Jeg tænkte med mig selv, hvem er her i aandens tjeneste — —. Og jeg sagde videre til mig selv: Er det saa underligt at Kristi kirke taber hundre tusener af sjæle om aaret, ja at den endog hos os, midt under den saakaldte vækkelse, mødes af et frafald som i aandsmagt og betydning er større end noget vi har havt, større end selv det i slutten af forrige og i begyndelsen af dette aarhundrede? Thi frafaldet dengang, saa betydeligt det end var i omfang, havde hos os ingen aandsmagt, ingen videnskabelig betydning, saaledes som det nuværende, der staar paa saa vældige undersøgelser af den gamle bibellære og af naturvidenskaberne, og hvis filosofiske spekulation bæres af genier der har vendt al sin magt mod den kristelige forkyndelses hovedhjørnestene. Hvad under, siger jeg, at kristendommen overalt har saa frygtelige frafald at optegne, at f. eks. da daaben i Preussen nylig gjordes til fri sag, meldtes i Berlin bare 9 — ni — procent af de nyfødte børn til daab. Resten, de 91 af hvert hundrede forblev hedninger.» — —

Prestane stampar imot reformer i det politiske, i det folkelege, og det må draga straffedomen over seg.

Men vekkjinga som folkerørsle kunde ein venta han hadde set litt større på. Korkje Johnson-vekkjinga eller Hauge-vekkjinga — som han då hadde på større fråstand — har han forstade å døma rettvist. Vi merkar ingenting av det synet som Grundtvig, hans store læremeister, gav ord for når han i 1850 skreiv: Med Hans Nielsen Hauge vaagnede Folkeaanden i Norge.[1]) Og likevel har historiegranskinga gjeve Grundtvig mykje rett i dette. For berre å nemna ei side som det folkelege liberal-demokratiske reisingsarbeidet. Um haugianisma skriv Halvdan Koht med umsyn til dette: «I Hauge-rørsla møter vi ei av dei sterkaste reisingane fyre 1814 som ei nasjonal bondesamling til politisk strid.[2]) Frå fyrste stund måtte det være eit fast samband mellom den religiøse og den politiske reisinga. Og dette sambandet galdt ikkje berre ei einskild sak. Det var i røynda levande indre samanheng. Hauge-rørsla hadde styrkt og kvesst motsetninga mellom bondestande og embetsstande i landet, og samstundes hadde ho synt bøndene vegen til ein lands-agitasjon

[1]) Hans Brun, N. F. S. Grundtvigs Levnedsløb I, s. 373. [2]) Halvdan Koht, Norsk bondereising, Oslo 1926, s. 354.

som kunde samle til strid. Endå ho ikkje i seg sjølv hadde politisk innhald, hadde ho då fostra bøndene til politisk gjerning so dei kunde kome over til politikk lettare enn det elles hadde vore moglig. Difor er det ein naturleg ting at vi straks etter 1814 møter so mange haugianar i politikken. — — Etter den djerve framstøyten som bøndene gjorde på Stortinget 1815—16 kom det ei tung og vanskeleg tid for politikken deira med mange nederlag og tilbakeslag. Men i denne tida var haugianane å rekne for den faste kjernen i den politiske bondereisinga. — — Då John Neergaard i 1830 reiste den store agitasjonen sin for eit bondestorting, då søkte han mykje stønaden sin hos haugianane.»[1]) O. s. b. I same leid skriv Oscar Alb. Johnsen.[2]) At ikkje Bjørnson som levde so intenst med i sitt eige folks liv, kunde sjå dei positive verdiar for folkelivet i denne vår sermerkte nasjonale kristendomsrørsla som naturleg byd seg fram som eit historisk paradigma til songen hans: «Foragtet af de store, men elsket af de små —,» «Begynder som en susen i kornet sommerdag» — det let seg berre forklåra av hans medfødde aversjon mot all pietisme. Med sitt verds-glade lynde og livssyn kunde han vanskeleg tenkja seg at ei so eksklusiv, einsidig og umedgjerleg rørsle som den norske pietisma kunde verta ei erobrande åndsmakt med innverknad langt utanfor det umrådet ho set inn si kraft på. Og likevel minner soga oss gong etter gong um at just slike rørslor eig sers åndsmakt: — ein kan tenkja på kvækarsamfundet i den tid det hevda sine upphavelege prinsipp.

Bjørnson hadde aldri havt større syn for Hauge-vekkjinga. Ho spelar inga rolle i hans eldre dikting, ikkje eingong i hans folkelivsskildringar. I «Synnøve Solbakken» plaserar han ein haugianarheim midt i skildringa, og til jamføring får lesarane og sjå ein vanleg bygde-heim og det vanlege bygde-miljø. Her kunde vore det beste høve til å måla haugianisma i all sin styrke og alt sitt einsyn. Men lesaren får berre ein måne-skugge av noko som liknar eit bilete; det gjev ingenting korkje av vondt eller godt. Heller ikkje Bjørnsons forfattarskap etter at han er vorten harm på vekkjinga for grundtvigianisma skuld eller etter brotet med kristendomen i det heile bryr seg noko nemnande um dette vårt religiøse folkelivs interessantaste fenomen. Det åtak som han reiser mot ortodoksien

[1]) Same stad, s. 352 f. [2]) Oscar Alb. Johnsen, Norges bønder, Kra. 1919, s. 312.

i avhandlings og diktarverks form, råkar ikkje den norske vekkjingskristendom serskild. Han meinte sjølv at han kjende vekkjingsrørsla gjenom mange av dei beste representantane. I røynda kjende han henne helst gjenom dei grundtvigianske motstandarars kritikk og gjenom bladstriden og gjenom sume geistlege representantar. Men sjølve vekkjingsrørsla som ho var i folket, ofte i sterk spaning med presteskapet ogso i Gisle Johnson-tida, den kjende han lite til. Då var det annleis med Kielland.

Bjørnsons kritikk av den ortodoks-pietistiske forkynning i høve til det han kallar «dannelsen» i samtida har ein viss rett. Går vi ut frå hans definisjon av daning: «at kjende aandsmagterne i sin samtid, eller at være kommet i virkeligt forhold til en enkelt eller flere af dem,»[1]) må vi nok segja at dei åndsmakter som ruvde mest for Bjørnson spela ei altfor lita rolle for forkynnings-førarane. Hadde denne forkynning i 60—70-åra havt eit litterært organ som gav t. d. litteraturmeldingar og uppgjerds-artiklar frå alle område av europeisk åndsliv, vilde kanskje den intellektuelle ungdomen ikkje ha falle so hovudstups ut i kulturkrisen som han snart gjorde. Forkynninga gjorde lite for å møta vantrua «ved grænseskjællene». Det kunde ho ha gjort utan å stilla seg nivellerande og halverande som Bjørnson vilde.

Men likevel er det overdriving når B. B. ikkje vil tilkjenna forkynningsførarane nokon som helst positiv relasjon til åndsmaktene i tida. Åndsmaktene var ikkje berre positivismen, naturalismen, osb. Fleire av dei fremste forkynnings-førarane var sterkt upptekne med ålmen-europeiske folkeleg-kyrkjelege nybyggjings-idear som syner at rørsla ikkje var forsteina og reaksjonær, men kjende si gjestingstid. Eg tenkjer på den demokratiske liberalisme på det kyrkjelege område som gav seg utslag i slagordet: ei fri kyrkje i ein fri stat. Vidare på kristeleg-sociale nybyggjings-planer som dei Honoratus Halling og Storjohann og Peter Hærem tok upp. Ingen kan segja at desse menn eller t. d. Klaveness og Jakob Sverdrup ikkje stod i levande rapport til si samtids åndsliv på eit eller fleire område og at dei ikkje øvde ein innverknad langt ut over dei vektes rekkjor. Men mest av vitalitet og evne til å orientera seg i samtida syner den ortodoks-pietistiske rørsla i sin dugleik til å *organisera*

[1]) Sjå s. 201.

seg og utnytta moderne hjelpemiddel som *pressa*. Heidningmisjonen spenner med sin organisasjon over heile landet. Israelsmisjon og sjømannsmisjon vitnar og um vaki andsvarskjensle for tilhøva utanum landegrensone. Indremisjonslag gror fram og samlast til større einingar. Kristeleg forlagsverksemd og bok-kolportage har ei glanstid; ei mengd solide uppbyggjingsskrifter vert umsette og spreidde i norsk utgåve. Ei rad uppbyggjingsblad og kyrkjeblad spreidest over landet. Bibelbod og lækmannsforkynnarar gjenomstreifar dalar og flatbygder med ein personleg bodskap. Den umbyggjing av vekkjingsrørsla som gjeng fyre seg i Johnson-tida og som gjev henne ei ukjend slagkraft er reint imponerande og syner just noko av den åndsmakt hjå førarskapet som Bjørnson etterlyser.

Heller ikkje kan ein segja um vekkjinga som *folkefenomen* at ho ikkje åtte erobrande åndsmakt. Ei djuptgåande religiøs vekkjing kan vanskeleg vinna den store masse. Men vekkjinga frå 50-åra og utetter var vel den største av det slags vi har havt, og ho nådde alle folkeklassor. Bedehus vart reist i bygd og by; store lækmannsmøte og andre kyrkjelege møte skapte liv og rørsle både austanfjells og nordanfjells og vestanfjells. Folk kom saman og skifte tankar; medan tidlegare bøndene hadde bore vekkjingsrørsla mest åleine, ser ein no bymann og bonde jamsides på dei store misjonsmøte og i dei kyrkjelege dryftingsmøte. Det var uråd anna slik ei rørsle måtte føra med seg mange impulsar ogso for folkelivet.

Korleis vekkjingsfolket stod til den politiske reformrørsla er enno ikkje ettergranska. Av underskriftene til uppropet «Til kristendommens venner i vort land» 1883 kan det sjå ut som det jamne kristenfolk er likso konservativt som førarskapet var; frå Vestlandet og Sørvestlandet er det elles merkeleg få underskrifter av bønder. For storluten av landet er det likevel klårt nok at vekkjingsfolket ikkje var merkande som aktive reformpolitikarar slik som det var i haugianartida. Ein kunde nemna fleire ting til orsaking, men negtast kan det ikkje at vekkjinga her hadde tapt si evne til å øva innverknad på eit vigtigt umråde. Eg ser då burt frå dei som samla seg kring Ueland og Sverdrup-teologane. Verre er den samanblanding av kristendom og høgrepolitikk som gav seg utslag i uppropet av 1883.

Vekkjings rørsla spela ikkje den rolle i det folkelege som ho etter sin storleik burde ha gjort. Men Bjørnson undervurdera henne openberleg.

Det er talande at ikkje eingong Caspari var noko til mann for Bjørnson, berre ein åndlaus flisespikkar, ein småskoren kritikar som gjekk i ring. Dei sakkunnige ute i Europa — som stod utanfor Grundtvig-striden — hadde eit anna syn på Caspari, skal ein døma etter den mottaking hans «Quellen» og andre kyrkjehistoriske publikasjonar fekk. Den fransk-protestantiske granskaren Michel Nicolas i Paris, som Bjørnson visst ikkje vilde fråkjenna ånd, skreiv straks um fyrste bandet av «Quellen» at det kasta ljos over ei heil rad med vigtige spursmål; hans løysingar var «toujours ingénieuses» og sers ofte «définitives», verket var ei utømeleg malmgruve.[1]) Adolf Harnack som alt då var ein sermerkt granskar, talar med stor vyrdnad um Casparis arbeid i 60—70-åra; det kjem tydeleg fram at han held «Quellen» for epokegjerande.[2]) Det same syn merkar ein elles ofte i den samtidige litteraturen. Og ettertida har gjeve desse menn rett. Det store ved verket åt Caspari var ikkje berre den reint historiske landvinning han gjorde, heller ikkje hans saklege upgjer med grundtvigianismen; det største var den tenest han gjorde den kristne kyrkja i det heile ved å kasta ljos over ei vigtig side av hennar praktisk-religiøse liv som nøgje er samanknytt med hennar historie. Dei uppdagingar og resultat han kom med var ikkje *avgjerande* for trua, men dei var *styrkjande* for trua, dei hadde både uppbyggjelegt og apologetisk verd.

Heller ikkje Landstad og Jørgen Moe har Bjørnson vurdera etter fortenest, endå dei skulde vera so mykje lettare for han å skyna enn pietistane. At dei ikkje når upp mot Grundtvig var sjølvsagt sant nok. Men at dei her i vårt land gav ei utløysing for det norske på det religiøse område langt rikare enn den siste danske storskalden makta det, det skulde heller ikkje vore so vandt å sjå. At Landstads salmeverk skulde festa so sterke røter i vårt kyrkjefolk som det har gjort, synest ikkje Bjørnson ha tenkt seg.

Og når han ikkje visste å vurdere lina Petter Dass—Jørgen Moe—Landstad i norsk religiøst åndsliv, so er det ikkje ventande

[1]) Revue critique d'histoire et de littérature, Vol. II, 1, s. 11. [2]) Zeitschrift für Kirchengeschichte h.g. von Brieger I, 1877, s. 138 ff.

at han kan vera rettferdig mot den norske pietismen. Den Johnsonske rørsla har ikkje fostra ein stor talar, segjer han. Skal ein døma etter verknaden av Johnsons forkynning, må ein visst segja han sjølv var ein *stor talar* um han enn ikkje var nokon *stortalar* eller nokon Bjørnson. Derimot har Bjørnson visseleg rett når han peikar på at vekjingsrørsla ikkje hadde skapt nokor epokegjerande preikesamling. Han jamfører vel med Grundtvig-venene som hadde Grundtvigs Søndagsbog. Endå so mykje uppbyggjeleg litteratur det vart publisera for vekkjinga, fanst det lite originalt som ruvde upp over det vanlege. Men 6—7 år etter Bjørnson skreiv dette kom Laaches Husandagts-Bog som fekk uvanleg mykje å segja for norske kristne.

Hermed reknar vi oss ferdig med åra 1875 og 1876, og gjeng no over til å referera nokre aktstykke frå 1877. Når breva er attergjevne berre stykkevis, er det fyrst og fremst av den grunn at eg ikkje har havt høve til å offentleggjera dei annleis. Men eg har stort sett fått so mykje med som trengst for vårt emne.

«Aulestad 1877 9. apr.

Kære Saxe,

Netop færdig med en skrivelse til Lutherstiftelsens styrelse om Blom i anledning af hans optræden mod Wexelsen og hans forsvar for sig,[1]) — vænder jeg mig til Dem.

Jeg så straks,[2]) at De kænner ikke det store historiske opgjør som siden krigen går løs mellem Germaner og Romaner (rættere Galler, ti det er bleven mode-sag i Frankrig at gøre sig til «Galler»!) De kænner ikke Grundtvigs historiske opgør i ænmet for fæmti år siden, ikke den kritiske gænnemgåelse af Sars' bog,[3]) som den just i dette stykke har fåt i Danmark,[4]) og Sars's bog (første del) kænner De igrunnen hæller ikke, ti om De æn har læst den, har De ikke lagt mærke til vilkårene for den store angel-sachsiske og norrøne literatur, d. v. s. forholdet paa den tid til det fræmmede (det romanske). Skavlans bok om Holberg — kænner De den?[5])

— — —

[1]) Oplandenes avis 1877, nr. 33. «Til Lutherstiftelsens styrelse», av B. B. [2]) D. v. s. av Saxes referat i Hamar Stiftstid. 1877, nr. 23 (20. mars) frå B. B.s fyredrag på Hamar m. a. um «Betingelserne for et høiere åndsliv». [3]) J. E. Sars, Udsigt over den norske historie, I. Chr.a 1873. [4]) Jfr. J. B. Halvorsens forfatter-lexikon 1814—1880, V, s. 44—45. [5]) Olaf Skavlan, Holberg som komedieforfatter. Kr.a 1872.

Vær nu san mod m i g. Gå til Herman Anker med Deres siste artikel, den jeg skrev imod,[1]) *lad Dem oplyse af ham om Deres vildfarelser, misforståelser, og gør dette før De atter giver Dem til at skrive om mit brev, s o m j e g v i l h a v e i n.*[2])

Når jeg tægner en kirkelig stæmning æller figur æfter en annen, om æn forstærket, så dog æfter en annen, er dette ingen målestok for hvad jeg i den rætning magter. Men herom ingen uenighed. Kun må jeg bestæmt gøre Dem opmærksom på, at en i k k e g u d e l i g, i k k e t r o e n d e kan lige så godt tægne en troende, et Guds-forhold, som en troende. Dette er f o r f a t t e r-s a g. Religiøse forhold og stæmninger kan tænkes og udfinnes af forfatteranlæggene akkurat som andre. — Men skrive salmer? Ja d e r intræder det annet! Der har De ræt, men også først der. På disse antydninger kan De sælv udfinne og forklare Dem forskællen og dens grunner.

Jo, det støder mig fræmdeles, dette De har skrevet om mit Gudsforhold.[3]) *Men når De siger mig, De mente det godt, så tror jeg det virkelig og ber Dem om forladelse fordi jeg har skrevet noget som tydede på at jeg mente noget annet, d. v. s. omforladelse for at jeg mente det jeg skrev.*

---

[1]) Den kritikken av Saxes referat som Bjørnson her siktar til, har Saxe på dette tidspunkt enno ikkje teke inn i bladet, då han (som slutten av dette brevet viser) fyrst har vendt seg til Bjørnson og kommentera sitt referat, og truleg spurt um Bjørnson etter dette heldt fast på stykket i same form. Brevet her er Bjørnsons svar. [2]) Stykket kom i Hamar Stiftstid. nr. 31, 17. apr. 1877. [3]) Saxe hadde skrive slik i referatet sitt:

«Bjørnson arbeider ofte under sine foredrag med enkelte store, men uferdige emner af slægtens dybeste sjæletrang; han synes os ofte at gribe efter de kristelige fænomener og pege henimod dem som paa de skjønneste skikkelser der dæmrer for hans blik. Men det forekommer os at han ikke formaar at fremstille dem i sin indre sandhed, eller for at bruge et udtryk af ham selv i en anden forbindelse: hans fremstillinger paa dette felt er i det høieste «plastiske» skikkelser, men vi mærker ikke den uudtømmelige, evige, alltid fornyende Guddomskraft som lever og rører sig i det kristelige liv strømme ud af dem. Hvor skulde vi dog ønske, at det maatte lykkes ham at faa se saaledes ind i det kristelige livs dybder, at han kunde synge med klar røst om det som han nu blot uklart og famlende peger paa.» (Hamar Stiftstid. nr. 23, 20. mars 1877.)

Dette må De nu rætte for mig derhen at det står at det s t ø d e r mig, men ikke lad det kaste skygge over Dem![1])

Deres væn

Bjørnst. Bjørnson.»

Or eit brev frå Bjørnson til Saxe 11. april 1877:

«Og nu vil jeg nytte denne leilighet til at rætte en fejltagelse. Jeg inrømmede Dem engang at det Johnsenske var kommet med mere af det etiske æn Grundtvig, at den norske kirke her overhovedet havde et fortrin. Dette tilbakekaller jeg herved højtidelig (jeg skal også gjøre det offentlig). Det er akkurat modsat! Var det som jeg engang trodde, da havde ikke kampen med Grundtvig fra eders side væsentlig været en systematisk bagtalelse af mæn (og kvinner) som ikke har læst ham. Jeg har ladet mig skuffe af noget rent udvortes. På dette sted skal jeg ikke nøjere udvikle mig. Men jeg vil slutte mig til Bruun: var de norske kristne så brave og fromme mænnesker som de danske grundtvigianere, da var meget her annerledes æn det er. Dette er bogstavelig min egen iagttagelse, når jeg nytter den på rætte måde, hvilket jeg ikke før har gjort.»

Or eit brev frå Bjørnson til Saxe, dagsett 4. mai 1877:

«Og hvad berættiger Dem så, kære Saxe, til at fortælle m i g at der er højere ære æn den at have et æftermæle, og at den er vigtigere æn æftermælets?[2]*) Hvad berættiger Dem til at lade som har jeg sat den ene mod den andre, og ovenikjøbet til her at indrage Grundtvigs navn, som var dette eget for ham æller hans rætning? I må simpelthen skamme eder over saadan færd; det er en slæm inexerseren f r a J o h n s e n a f, dette, og, Gud ske lov, både hans og Deres hjærte er for godt til i g r u n n e n at mene det, men det*

[1]) Stykket fekk i bladet på dette punkt ei slik form:

«At en avis — Hamar Stiftstidende — udtaler saadanne ting som: vi mærker ikke den evige guddomskraft som rører sig i det kristelige liv, strømme ud fra hans (mine) fremstillinger o. s. v., det støder mig. Kan det tiltale den kristen som det gjælder.»

[2]) B. B. hadde i brevet 11. april forsvara Olaus Arvesen og m. a. sagt: «han vil have et navn i Norges kirke- og skole-historie når alle I er tilgangs døde». Til dette synest Saxe å ha svara at det finst ei høgare ære enn den å ha eit stort ettermæle.

hører nu engang til uniformen slige sigtelser og lærdomme. Når man skal i tøjet så skal det være på denne hykleriske vis med at fordægtiggjøre andres moral og fremstille sin egen i modsætning så ydmyg, sælvforsagende.

Hvad nu dette med den gode kristne angår, tror I jeg mener om nogen af eder, d. v. s. Sandberg, Hertzberg,[1]) *Blom og De at I når Arvesen i det stykke? Jeg ser visselig Arvesens synder, men den sælvfornægtelse hvormed han har stået og står i sit hjæm, i sin dobbeltgærning, i sit forhold til Anker, i sin tjenestagtighed mod kændinger fra Vang, Næs, Ringsaker, Stange, Rommedalen, Østerdalen — og i sin tolmod mod alle os andre utolmodige vænner — den har enhver af eder tilbage at vise. Og den hjærte-glade tro under al slags prøve og alt ondt, den færdighed til godt, den ejer I sannelig hæller ikke. Ti I er tæmmelig sære og sure, den ene med den andre af eder.» [. . .] «Det er sant, den Johnsenske teologi kænner jeg bare lidet til, ti Gud skal vide at den morer mig ikke. Han horer nu engang til spidsnæserne. Men de frugter af den som jeg angriber, de kænner jeg, og jeg har bedt Gud om, at I engang må få fole at jeg kænner dem, både i det gode og onde. Og det er just i det etiske at jeg rejser min fordring her som i alt. — Jeg tror ikke jeg farer fejl d. v. s. er i noget slags had, ti jeg har mange gode vænner blandt eder, og jeg forstår at skille mænnesker og uniform ad.*

Det håber jeg også De skal få erfare kære Saxe. Det lyder så «förbaskad bra» det der at mænnesket skal «dodes» ti det er helt ondt o. s. v. Men i praksis er det en slæm sag, kære Saxe, for den gamle Adam er en stærk man og spiller os mange puds, bedst som vi tror os færdige med ham. Derfor bedst ikke at inbilde sig æller andre at man har dræbt ham, men tage sig ærligt af ham og opdrage ham i megen kjærlighed, ti han har nu engang sine gode sider også! Her er vi ved kærnen; I må for den gamle Adams skyld, at han skal dækkes og fornægtes, idelig i uniformen! Jeg skal engang fremstille dette så I skal kjænne eder igæn.

Deres væn

Bjørnst. Bjørnson.»

---

[1]) Cand. theol. Ole Sandberg, Vang, og ekspedisjonschef, seinare riksråd Nils Hertzberg.

I skrivet til styret for Lutherstiftelsen som nemnest i Saxe-brevet 9. april gjekk Bjørnson til aksjon mot J. G. Blom, tidlegare personel-kapellan og mellombils sokneprest i Fåberg, frå 1877 styrar av den litterære verksemd i Lutherstiftelsen. Han lasta Blom fordi han hadde vore med og hindra at Fr. Wexelsen vart sokneprest i Fåberg under presteskiftet 1875—1876, og for måten han gjekk fram på. Denne Fåberg-saka vekte mykje bladstrid. Når Bjørnson gjer so kvasse åtak på Blom er det truleg ikkje berre Fåberg-saka som har øst honom upp; medvite eller umedvite kjenner han trong til å sabla ned den mannen som skreiv mot honom um kristendomsforkynninga. Bjørnson tolde ikkje at nokon pirka ved det han sa eller skreiv, jamvel um det var hans gode grundtvigske vener i Oplandenes avis.

Bjørnson lastar Blom for: 1) at han som sjølv er partimann får istand ein petisjon til riksstyret um at Fåberg må sleppa å få Wexelsen avdi han er partimann, 2) at han i petisjonen hadde bede um ein mann som kunde prøva åndene etter Guds ord og dei kyrkjelege vedkjenningsskrifter, — som um ikkje Wexelsen kunde det, 3) at petisjonen vart sendt i løynd med tri underskrifter — utan at folk fekk høve til å segja seg samd eller usamd, 4) at Blom seinare har sagt at det står kvar norsk borgar fritt å skriva til riksråden, 5) at han etterpå segjer han er glad ved at skrivet vart offentleggjort, — hadde dette vore sant so hadde han sjølvsagt sjølv publisera petisjonen, og det i tide. «Er denne mand bekvem til at lede Lutherstiftelsens blad?[1]) — Lutherstiftelsens mænd, hvad er det for en forkjætrelsens vei, I er komne ind paa? I er dog, mange af eder, fromme gode mænd.»

Lutherstiftelsen svara Bjørnson gjenom sin sekretær, Peter Hærem: «Bestyrelsen finder at hr. Bjørnsons henvendelse er af en saadan beskaffenhed der fritager den for tilsvar.» Dei stemplar Bjørnsons brev som «krænkende» og «ubeføiede sigtelser» og bed Oplandenes avis å taka inn Bloms utgreiding um saka.[2])

Blom segjer i si utgreiding, at når han var glad for offentleggjeringa var det avdi det vart sagt i dei grundtvigske organ at petisjonen skulde innehalda svære skuldingar mot Wexelsen og

[1]) J. G. Blom var medredaktør av «Gammelt og Nyt» 1872—1876 og deretter redigerte han ilag med Klaveness Luthersk Kirketidende. [2]) Opl. avis 1877, nr. 33 (25. april).

mot Gaustad-skulen. Av søknaden fekk dei no sjå at dette ikkje var so. «Vi har i petisjonen ingenlunde villet fortælle statsraaden noget nyt om hr. Wexelsen. — Her er intet spor af at ville sige andet om pastor Wexelsens person end hvad der ligger i det for hver mand vitterlige faktum at han er grundtvigianer». Det som petisjonen vilde fortelja av nytt var korleis dei kyrkjelege høve er i bygda, til dels på grunn av høgskulen i nærleiken. «Under disse omstændigheder finde vi det beklageligt om Wexelsen skulde blive præst her, da hans grundtvigianske standpunkt noksom er traadt for dagen.»[1])

Bjørnson kjem so i avisa med eit brev til Hærem:[2]) «Skjønt jeg ikke billiger din maade at tage sagen paa (sammen med Lutherstiftelsens styrelse) har jeg dog en følelse af, at med dig er der kommet *en mand* frem. Man har ikke længer fremfor sig et logisk maskineri og all den røg som bebuder stedet for dets virksomhed. Og så vil jeg da først sige dig, gode ven, at den udvei du og dine venner har søgt eder, nemlig at ville slippe for svaret fordi formen i mit opsæt synes eder at fritage eder derfor, den er daarlig.» «Det er noget af den falske bispeværdighed i dette.» Han tek so uppatt sine klagemål mot Blom.

«Du kjender mig, saa du ved at angriber jeg Blom saa er det noget jeg mener med det, noget mere jeg har sigte paa end Blom. Og dette er at det snart maa ophøre at være den naturligste sag af verden at en Johnsenianer siger om en begavet, from præst af den saakaldte kirkelige retning at med ham er det fare for skolen og kirken. Det maa blive en ende paa dette at tilbede sin egen formel for sin tro paa Gud istedenfor Gud.»

Under striden kjem Christopher Bruun med ein bladartikkel mot Bjørnson for Blom.[3]) Han hadde gått med dette inderlege ynsket, segjer han, at Wexelsen skulde koma til Fåberg. Og det gjorde honom vondt då han såg at Blom og dei andre hadde skrive til kyrkjestyret. Blom hadde meint Fåberg var betre tent med «omtrent hvilkensomhelst statskirkeprest» enn den beste av dei grundtvigske prestane. «Dette er nu visselig et stort og sørgeligt feilsyn. — Bloms teologiske meninger har sløvet hans sands for hvad der er

[1]) Opl. avis 1877, nr. 33 (25. april). [2]) Opl. avis 1877, nr. 42 (26. mai). [3]) Opl. avis 1877, nr. 37 (9. mai).

godt og hvad der er ondt i det virkelige liv.» — Men — «så lenge Blom er den han er, og har de meninger han har, er det naturligt at han optræder i den retning som han har optraadt. Var grundtvigianerne og folkehøiskolen det som Blom holder dem for, saa var det rigtigt og nødvendigt at modarbeide dem. Og da tror jeg ikke det var synderlig at sige på det han skrev til kirkestyrelsen. Indholdet af brevet er i grunden ikke andet end dette: Wexelsen er grundtvigianer; kommer han til Faaberg, saa vil han støtte folkehøiskolen og faa støtte af den, og en saadan fare bør man hindre. Er det virkelig noget at undres over at en mand som B. tænker og skriver slig?

Heller ikke *det* synes jeg der er meget at sige paa at han fikk sitt brev sendt i hemmelighed. Det er sandt, det vilde været vakrere og rigtigere handlet om han havde ladet menigheden vide hvad han gjorde. Men naar han og hans fæller udtrykkelig siger (ɔ: i petisjonen) at de ikke taler i menighedens navn, men alene i sitt eget, så kan jeg ikke se at vi hadde noget videre å klage over. Havde det været en av vore venner som havde båret sig således ad, — så vilde vi visselig ikke have gjort det til et uhæderligt træk.

I Bloms senere forsvar for sin handlemaade findes der vistnok ting som jeg ikke kan lade være at misbillige. Men jeg vil ikke tale om dem her. Der er talt mere end tilstrækkelig om dem. — — Det er min fulde overtydning at det ikke blot er barmhjertigheden som her er krænket, det er den simple retfærdighed som er traadt for nær. — — Vi har saa længe, og med god grund, anket over den maade hvorpaa vore modstandere har behandlet Arvesen. Det som her er gjort mod Blom synes jeg nok er skikket til at meddele dem afløsning for deres urett.» —

Til dette svarar Bjørnson:[1]) Bruun tek det helst slik: «I grunden er det Johnsen og Caspari som har skyld for Blom. Men nøjere beseet er det kanske ikke dem heller. — — det er tidsaanden.» Facit av Bruuns stykke: «Vi er slyngler alle sammen.» Men Blom har fått stryk ein liten månad, Arvesen i 10—12 år. Bjørnson finn det ikkje fint av Christopher Bruun å gjera åtak på sine eigne stridsbrøder, iminsto ikkje just no; det er forræderi. Og likevel: «Det gjør saa godt at faa prygl baade forfra og bagfra.»

[1]) Opl. avis 1877, nr. 41 (23. mai).

At Bjørnson kan taka ei so alvorsam sak på ein so lett måte som han gjer i dette svarstykket, det må undra oss. I staden for å gå inn på kjernen i Bruuns skriv: um B. B. og dei andre er komen i skade for å æreskjella ein mann som er uskuldig, slengjer han ut ei ny ærekrenkjande skulding mot sin ven Bruun: han er ein forrådar. At Bjørnson som talar so strengt um å vera i sanning i det heile kan tala um forråding når det gjeld å segja sanninga til ein ven når ein, som her, er overtydd um at han har gjort urett mot ein motstandar, det er og merkeleg. Men Bjørnson er på dette område det store natur-barn; han strøyder ut av si overflod både av lovord og av grove krenkjingar. Soleis ogso i dei brev til Saxe som her er referera. Han manar til å vera sann mot honom; han talar um å trekka i uniformen «på denne hykleriske vis». Han har so lett for å insinuera dårlege motiv for sine motmenns gjerningar; dei er ukjærlege når dei motarbeider hans vener, og dei er usanne når dei skal forsvara seg. Han kan ikkje som Bruun tenkja seg at just fordi det er deim um å gjera å vera i sanning *må* dei taka striden upp og taka den liding som med fylgjer. Bjørnson ignorerar naivt at den stridsmann er mest ukjærlig som feller domar um at motstandaren er ukjærleg og usann, og som i det heile dømer hans motiv, forklårar striden som utslag av etiske brester. Difor skal det berre nokre samanstøytar til mellom dei tvo kyrkjefraksjonane so er han ferdig til å tilbakekalla høgtidleg den tanke at det norske vekkjingsfolk står høgare enn grundtvig-mennene i det etiske; det er akkurat motsett segjer han no. Og han let Saxe vita at når han ein gong skal gjera grundig upp med vekkjingsfolket so vert det just dei etiske krav han kjem til å halda fram for dei.

Det er klårt både av breva og bladstykka at Bjørnson og vekkjings-talsmennene er komne lenger frå kvarandre i 1877 enn dei var i 1875. Stykket til Hærem har ein litt mildare tone, der er enno appellen um å betra seg og halda upp med forkjetringa. Men det er vel helst av di han stod i sers venehøve til Hærem. Stort set synest han ha gjeve dei upp, desse orthodoks-pietistiske menn. Han stundar helst til å syna dei fram offentleg som dei verkeleg er, kanhende i von um at dei då skal taka fælske.

Spør ein etter orsakene til at dei tvo partane gleid frå kvarandre, kan det vera mangt å nemna. Det som vekkjingsfolket stridde for

å verja for kyrkja: forkynninga av mennesket sitt totale grunnforderv — med den tilsvarande sterke frelsesuppleving, dette var for deim vitale verdiar som dei aldri kunde lata vera strida for med alle lovlege middel. Men for Bjørnson var «hin strid om gudsbilledet» o. s. b. berre «bagateller» (jfr. s. 203) som det ingenting var å stridast um. Ut frå eit slikt syn *måtte* stridsmennene synest honom små og ynkelege og dess meire di lenger striden vara. Difor ligg helst djupaste orsak i det syn på den gamle Adam som han gjev i slutten av det sist refererte Saxe-brev. Det er framsett med eit visst humør i ei skjemtande form so ein kan ikkje pressa orda. Rett forstått inneheld desse ord ogso sanningar som nokon kvar treng taka seg ad notam. Og likevel kan ein vel segja at Bjørnson her gjev ord for at han ikkje vedkjenner seg den kristne læra at det gamle menneskje må døy um det nye menneskje skal leva. «Her er vi ved kærnen» segjer han når han talar um den gamle Adam. Han hadde ei rett aning um at just her låg den gapande glufs millom vekkjingsforkynnarane og han. Men synet på synd og nåde skilde honom ikkje berre frå pietistane, men og frå Christopher Bruun og frå dei ekte grundtvigianane. Dette kjendest sterkare kvar gong livet og striden understreka dette ulike syn. Dei kritisk teologiske studeringane hans drog i same leid. Han var i drift burt frå kristendomen i det heile.

Til slut skal eg berre røra ved spursmålet: Var det vonbrotet over Johnson-rørsla som førde Bjørnson på glid burt frå kristendomen eller var det avdi han var på glid frå kristendomen at klufta vart større i høve til Johnson-rørsla? Det er visseleg her ein skifteverknad. Det eine har verka over på det andre. Bjørnson stod aldri still, og han let ei røynsla få konsekvensar for fleire livsumråde, han generalisera sterkt. Høvet til Johnson-rørsla har visseleg spela med i uppgjerda med kristendomen, men ikkje avgjerande. Dei aktstykke som her er refererte synest tyda på det. Di myrkare vekkjingsforkynniga vert for honom, di klårare synest ei anna kristendomsform å skina for honom: grundtvigianisma. Men midt under dette vert sjølve trua på kristendomen underminera i hans indre. Det emnet ligg utanfor den uppgåva vi her har havt fyre oss.

LUTHERS STILLING TIL DET SOCIALE OG ØKONOMISKE SPØRSMÅL

Av Werner Elert.[1])

1.

De europeiske folk har siden midten av det 19. århundre vært optatt av den teoretiske og praktiske løsning av det økonomiske livs spørsmål. Grundene dertil ligger i den økonomiske utvikling selv. Vi pleier å se dem i utviklingen av fabrikkvesenet, den fremadskridende arbeidsdeling, arbeidets mekanisering, i koncentrasjonen av kapitalen på forholdsvis få hender, i utvidelsen og påskyndelsen av verdenssamkvemmet. Følgene er hovedsakelig av social art. Ophopningen av arbeidermasser i industriens midtpunkter har frembragt nødstilstander som man ikke har kjent i Europa siden Romer-rikets undergang. Motsetningen mellem de enkelte samfundsklasser fordypet sig fra det ene årti til det annet. I industriens og verdenshandelens utvikling tør man kanskje også se en årsak til store politiske kamper mellem folkene innbyrdes.

Man har i Tyskland opstillet den sats at økonomien er vår skjebne. Hele denne uhyre utvikling skal være kommet over oss som en naturkatastrofe man ikke kan undfly. Ingen vil kunne stanse den naturlige formerelse av menneskeheten og den menneskelige fornuftsvirksomhets fremskritt, som har ført til arbeidets mekanisering og rasjonalisering. Derfor må, mener man, alle forsøk på å løse de økonomiske og sociale problemer ta sitt utgangspunkt i selve det økonomiske livs lover.

[1]) Foredrag ved Norges Lutherlags hovedmøte oktober 1932. Kildehenvisninger finnes i forf.s verk Die Morphologie des Lutherthums II, 1932.

Nu kan man fullt ut anerkjenne de elementære økonomiske krefters betydning. Men er man som kristen overbevist om at mennesket og altså også folkene er ansvarlige overfor Gud for alt hvad de gjør, så vil man heller ikke kunne utsjalte det menneskelige ansvar når det gjelder utviklingen av de økonomiske og de sociale forhold. Og det vil si: disse store økonomiske og sociale problemer er for en kristen også *moralske* spørsmål. Derfor er det nødvendig også for de kristne kirker å bli klar over de etiske grunnsetninger som her må følges.

Den ortodokse kirke i Russland er av sine fiender blitt beskyldt for at den uløselig har forbundet sig med det gamle Russlands samfundsform, ja at den er medansvarlig for de sociale forhold i det gamle tsardømme. Og derav har man da utledet retten til å utrydde den. Den romersk-katolske kirke har gjentagende forsøkt å trekke op konkrete retningslinjer for det økonomiske liv og den sociale ordning. Pave Leo XIII anbefalte hertil den middelalderlige kirkelærer Thomas av Aquinos sociale etikk. Også den nuværende pave Pius XI har uttalt sig i lignende ånd. Blandt de protestantiske konfesjoner er særlig calvinismens forhold til den moderne økonomi blitt livlig diskutert. Vi vil derfor også for alvor måtte undersøke hvilken stilling lutherdommen inntar eller bør innta hertil. La mig da få lov til å gi et lite bidrag dertil ved en kort fremstilling av *Luthers* økonomiske etikk.

2.

Først må jeg imidlertid gi et kort overblikk over resultatet av de undersøkelser som har gjeldt *calvinismens* forhold til den økonomiske utvikling. Vi følger da Heidelberger-nasjonaløkonomen *Max Weber,* hvis forskninger alle andre undersøkelser av dette område bygger på.

Weber gikk ut fra den kjensgjerning at kapitalismen tidligst og fullkomnest utviklet sig hos de angelsaksiske folk. Han fant at de første kapitalansamlinger går tilbake til puritanertiden som med særlig strenghet søkte å realisere den gamle calvinismes morallære. Og han fant nu videre at de dypere årsaker dertil lå i selve den calvinske etikk.

Av den calvinske læres hovedsetning at Gud har predestinert nogen mennesker til salighet, de andre til fordømmelse, følger at den reformerte kristen har en lidenskapelig interesse av det spørsmål til hvilken av de to kategorier han selv hører. Luther henviser det menneske som plages av dette spørsmål, alltid til Kristus som den der er død for alle, altså også for mig. Og dette er grunnen til vissheten om min utvelgelse. Calvin derimot henviser mennesket til selviakttagelse: han skal prøve sig selv om hans liv er en utvalgts, om han bærer troens frukter og om Guds velsignelse ledsager hans arbeide. Max Weber viste så ved tallrike eksempler at denne systematiske selviakttagelse har bestemt fremfor alt handelsmennenes hele forretningsførsel i de reformerte folk. Rastløst arbeide fremstiller sig der som en bevisgrunn for ekte kristenstand og dermed for den guddommelige utvelgelse. Alt forretningshell synes å være et bevis på Guds velsignelse. Og med hver ny vinning økes således Guds ære. Formuens vekst trer altså i direkte forbindelse med det religiøse spørsmål om hvad hensikt Gud har med oss.

Dertil kommer noget annet: Menneskelivet skal utnyttes til det formål å legitimere de utvalgte. Som følge derav skal hele livet utfylles av kalls- og forretningsarbeide, hvis alvor og hell (Erfolg) jo alltid er et kjennetegn på utvelgelsen. Derfor er ethvert spilde av tiden forkastelig. Den som ikke arbeider rastløst, forsømmer Guds ære og kommer i fare for å bli usikker på sin utvelgelse. Derfor er rastløst arbeide lægemidlet mot alle hjertets fristelser og nødstilstander. «Arbeide og ikke fortvile» er det bekjente løsen av Thomas Carlyle som selv ennu var opfylt av den calvinske etikk.

Og endelig et tredje moment: I Calvins kirkestat i Genf fantes der som bekjent ingen verdslige fornøielser, hverken teater eller verdslig musikk, ja ikke engang mere vertshus. All verdslig selskapelighet var forbudt. Menighetens eldste kontrollerte de enkelte familiers spisesedler, fordi kun et bestemt antall retter var tillatt. Likeså kvinnenes og mennenes klædedrakt forat der ikke skulde bli drevet nogen luksus med klær. På den måte manglet de strengt calvinske kirkers medlemmer den anledning til å gi ut penger, som man hadde i andre land. Utgifter til verdslige kulturgoder gjaldt likefrem for syndige. Den calvinske kristen blev på den vis systematisk opdradd til å spare. Ved de to andre motiver blev kapital-

besiddelsen uophørlig øket, den asketiske sparetvang bevarte fra igjen å miste eller endog blott å forminske den. Men de opsparte penger måtte igjen straks anbringes på fordelaktig vis. All videre kapitaløkning gjaldt jo på sin side som bevis på guddommelig utvelgelse og guddommelig ære.

Ved denne livsholdning opstod de første kapitalformuer i Genf, i Nederlandene, i England og Skottland. Der kunde ikke bortødsles noget derav. Kapitalen gikk i arv fra far til barn. Den vokste uophørlig. Og fremfor alt: på den vis blev menneskene systematisk opdradd til å tenke i penger og det med etisk, ja med religiøs begrunnelse. Økning og bevaring av kapitalformuen blir til det egentlige lisbehov, til det livsinnhold som er villet av Gud og blir overvåket av Gud. Her har vi altså en meget konkret forbindelse mellem moral og økonomisk utvikling.

3.

Hvordan har det sig nu dermed i *lutherdommen?* Den nevnte nasjonalokonom Max Weber, teologen Troeltsch, som i nasjonaløkonomiske saker har lært meget av ham, og mange andre som har fulgt Weber, har atter og atter opstillet den påstand at lutherdommen i motsetning til calvinismen *ikke* har fremmet det økonomiske liv. Den har, mener man, kun opdradd sine tilhengere for himmelen. Den har alltid engstelig konservert de gamle, økonomiske og sociale tilstander. Den er de bornerte bønders og de reaksjonære junkeres religion. Ja, lutherdommen har overhodet ikke kunnet frembringe nogen økonomisk moral.

Hvis dette var sant, så kunde man jo nok spørre, på hvilken side det økonomiske livs skader har vært størst. For de makter som har fremmet kapitalismens opståen og utvikling, er da også ansvarlige eller i det minste medansvarlige for de veldige nødstilstander og spenninger som er uundgåelig forbundet med kapitalismen. Har ikke lutherdommen forårsaket kapitalismen, så kan man heller ikke gjøre den ansvarlig for kapitalismens følger.

Men hele dette billede er ensidig og uriktig. Disse undersøkelser lider, for så vidt de vedkommer lutherdommen, alle av den feil at de alltid bare tar i betraktning landhusholdningen i Tyskland

østenfor Elben. Dette synes ved første øiekast å ha god mening, fordi det er der Wittenberg, Luthers by, utgangspunktet for den tyske lutherdom, ligger. Men allerede reformasjonstiden lærer jo noget helt annet. Sine første tilhengere fikk den lutherske reformasjon i de daværende store handelsstæder, i Nürnberg, Augsburg, Ulm. Disse frie riksstæder med sitt fremskrittsvennlige borgerskap var også de første som i sin helhet besluttet sig til innførelse av reformasjonen. Det er riktig at disse byers betydning for verdenshandelen gikk tilbake i løpet av de følgende århundrer. Men dog ikke som følge av deres lutherdom! På samme vis gikk også staden Venedigs handel tilbake, skjønt det her var den romerske kirke som beholdt herredømmet. Årsaken til tilbakegangen var meget mere forandringen av handelsveiene og verdenssamferdselen, som på grunn av de nye opdagelser gikk over til de land som lå ved havet. Og også der ikke først og fremst til de kalvinske land, men til Portugal og Spania som var og blev katolske. — På den annen side steg staden Hamburg først efter reformasjonen op som verdenshandelens by. Likeså staden Danzig. Men begge disse stæder var i århundrer faste borger for lutherdommen.

I Ungarn tok allerede på reformasjonstiden den grevelige familie Zriny ved Luthers bekjennelse. Denne familie frembragte ikke bare den heltemodige Nikolaus Zriny som seierrikt forsvarte festningen Szigeth mot tyrkerne, men den hadde også den aller største betydning for Ungarns økonomiske blomstring. En stor del av Istriens og Dalmatiens kyst tilhørte denne familie. Ved sin vidsynte toll- og handelspolitikk lyktes det å eksportere Ungarns landbruksprodukter i stor mengde og å gi de ungarske byers handel og vandel et stort opsving. — De nordiske lands utvikling er ikke helt sammenlignbar dermed. Norge og Sverige er jo forholdsvis fattig på folk. Massene har ikke på langt nær stuvet sig slik sammen her som i andre land. De lå også fjernt fra verdenshandelen. Men Norge Sverige, Finnland og Danmark er idag i de for dem høvelige arbeidsgrener, i feavl, fiskeri, skibsfart og industri, mønsterland, som tåler sammenligning med ethvert annet land med lignende geografisk beliggenhet.

Det omtalte billede, hvorefter de land som lutherdommen rådet i, skulde stå tilbake for landene med en annen konfesjon i økono-

misk henseende, er altså uriktig. Dette lar oss på forhånd formode at også den omtalte opfatning av den lutherske økonomi-moral er falsk.

4.

Det er riktignok sant at våre kirkelige bekjennelser og våre reformatorers store teologiske skrifter ikke inneholder noget program for det økonomiske liv. Og vi vil bare takke dem for det. De så ikke sitt kall i å reformere det økonomiske liv; de vilde reformere kirken; de vilde forkynne det hellige evangelium; dertil var de kallet. Politiske spørsmål har knyttet sig dertil; men det hadde sin grunn i at den romerske kirke selv var blitt en politisk makt og at den betegnet sin politiske makt over folkene som en misjon der var betrodd den av Kristus selv. Denne forfalskning av Kristi kirke og Kristi evangelium måtte reformatorene faktisk tre op imot. Og således kom det jo indirekte også til politiske opgjør.

Men dette skjedde nettop kun for å redde Kristi kirke for sin egentlige misjon. Derfor inneholder våre bekjennelsesskrifter visstnok en avvisning av pavens og biskopenes politiske rettigheter og fordringer, men de utvikler intet positivt politisk program. De vil meget mere vise, at et renset kirkevesen alene kan bygges op på Kristi evangelium, og de vil bringe kirkens offentlige lære i overensstemmelse med evangeliet.

Men dette betyr jo dog ikke at et kristent menneske overhodet ikke skal ha noget med politikk å gjøre. Og når bekjennelsesskriftene ikke inneholder noget om det økonomiske liv, så kan man jo ennu ikke derav slutte, at vår kirkes mennesker bare skal opdrages for himmelen. Luther har her og der talt om tre *stender,* som menneskene tilhører: den kirkelige, den politiske og den huslige (økonomiske). En lignende tredeling finnes for første gang i hussitenes skrivelse til Baseler-koncilet et århundre forut. Men hussittene mente med de tre stender tre klasser av mennesker: man kan være enten en geistlig eller en øvrighetsperson eller en som tilhører en husstand. Men for Luther betyr de tre stender ikke tre klasser av mennesker, men tre forskjellige guddommelige ordninger, slik at hvert menneske skal være undergitt hver av de tre ordninger. Han nevner engang til eksempel sognepresten i Witten-

berg, Bugenhagen: Han tilhører den geistlige stand som ethvert annet medlem av kirken; han hører også til den politiske stand, for han er borger i kurfyrstendømmet Sachsen, og han hører for det tredje også til den økonomiske stand, for han er også husfar.

De tre stender er efter Luther altså ikke adskilt slik at der til den ene hører f. eks. bare klerikere, til den annen bare legfolk, men slik at de følger forskjellige regler, har fått forskjellige opgaver og vilkår av Gud. Han mener altså med sin lære om de tre stender det samme som man i våre dager har kalt statens og økonomiens «*egenlovmessighet*» («Eigengesetzlichkeit»). Hvis vi for en gangs skyld kort og godt betegner evangeliet som innbegrepet av de ordninger kirken har å følge, så uttrykker læren om egenlovmessigheten at politikk og økonomi følger ordninger som er andre enn evangeliet.

Dette er det punkt som de heftigste angrep har rettet sig mot. Man beskylder vår kirke at den på en viss måte lærer en dobbelt moral: én moral for den kristnes private liv, en annen for politikk og økonomi. Og man tror at denne dobbelte moral er en følge av den adskillelse mellem de forskjellige områder som Luther selv har foretatt. I motsetning dertil krever man en opbygning av politikken og det økonomiske liv efter selve evangeliet.

Overfor dette syn må man først spørre hvad da evangeliet egentlig er eller vil være. Vi vil kanskje kunne enes om denne formulering: «Evangeliet er budskapet om den for våre synder døde og til vår rettferdighet opstandne Jesus Kristus». Denne setning uttaler også akkurat det som Luther hørte i evangeliet. Og så tør vi videre fastslå at evangeliet som budskap om Jesus Kristus forkynner syndenes forlatelse, og at efter Det nye testamentes lære syndenes forlatelse blir den til del som tror på Kristus.

Er dette riktig, da kan der jo ikke gis nogen politikk efter evangeliet. Politikken er en funksjon av staten. Også staten i det hele og statens politikk skal følge Guds vilje; der gis guddommelige ordninger som også gjelder for staten. Men der gis for staten ingen syndenes forlatelse, og det av den grunn at staten som sådan ikke kan ha nogen tro. Å tro på Kristus, det kan alltid bare det enkelte menneske, efter som troen er et helt personlig forhold mellem men-

nesket og Gud. Staten som sådan kan derimot ikke tro, fordi den ikke er nogen person i den forstand. Der gis da heller ingen syndenes forlatelse for den, og følgelig gjelder heller ikke evangeliet staten. Også staten kan synde, d. v. s. den kan sette sig i motsigelse med Guds vilje; men da må den selv bære sine synder; Kristus er ikke død for staten. Og historien lærer at statene går til grunne ved sine utilgivelige synder.

Læren om statens egenlovmessighet betyr altså ingen moralsk undskyldning for staten og politikken. Den gjør tvertimot så meget klarere for oss det veldige ansvar vi tar på oss med all politisk handling. Den enkelte politiker kan nok, når han tror på Kristus, trøste sig til at de feil han begår som politiker kan bli tilgitt ham også av Gud. Men for staten i hvis navn han handler, finnes der ingen tilgivelse. Den må realisere Guds vilje ubetinget, eller også vil den dø på grunn av sin synd.

5.

Men hvordan forholder det sig nu med økonomien? Vi forstår nu hvad der menes med dens egenlovmessighet. Det vil si at også det økonomiske liv i det hele tilhører en selvstendig Guds-ordning, der likeså litt som politikken skal reguleres av evangeliet. — Men er ikke dette en feilslutning? Max Webers utredninger om calvinismens økonomiske etikk viser at her blir hele menneskets økonomiske virksomhet opfattet som hans helt personlige sak. Dette betyr ganske visst ikke at mennesket i økonomisk henseende kan gjøre og late hvad han vil. Han vet sig jo i hvert øieblikk ansvarlig for Gud selv. Ja, hans arbeide og dets utbytte, pengevinningen, kapitalformuens vekst, blir jo her satt i den mest direkte sammenheng med utvelgelsen, altså i direkte forbindelse med Gud. Men den økonomiske virksomhet forblir dog faktisk innenfor det rent personlige livs grenser, akkurat som den enkeltes personlige utvelgelse er hans rent personlige sak.

Luther derimot ser den økonomiske virksomhet i et fullstendig annet perspektiv. Selvfølgelig vet han at mennesket er Gud ansvarlig også for denne. Og likeså selvfølgelig ser han i vårt arbeides frukter også Guds velsignelse. Men dette er ham for selv-

følgelig til at han kan gjøre synderlig vesen derav. Ja, han betoner endog leilighetsvis, at hvis det bare kom an på dette så vilde en kristen stå i bestandig fare for bare å tenke på sig selv. Men all økonomisk virksomhets egentlige synd er just egoismen, selvsyken. Og han ser også straks den prinsipielle feil i denne økonomiske morals anlegg. All økonomisk virksomhet er for Luther en forbindelse mellem menneskene. Mitt arbeide er aldri noget som bare vedkommer mig selv. Just av den grunn taler han om en *status* oeconomicus, en nærings*stand*, fordi mennesket dermed trer inn i en *over*personlig ordning, hvorved alt hvad han gjør, alltid inneslutter et forhold til andre. Dette gjelder i dobbelt forstand.

For det første er arbeide for Luther noget ganske annet enn meningsløs travelhet. Hans arbeidsetikk er fra den ene side sett et uttrykk for hans lære om kallet. Å arbeide vil si å være virksom på den post hvorhen man er kallet, og å utøve den virksomhet hvortil man er kallet. Luther sier en steds: Vult deus esse discrimina ordinum — Gud vil at grensene mellem de forskjellige stender skal iakttas blandt menneskene. Man har fortolket dette ord så at Luther skal ha krevd en strengt konservativ samfundsordning hvorunder der ikke torde finnes nogen overgang fra den ene stand til den annen (borgere, bønder, adelige o. s. v.). Det er en fullkommen misforståelse av hin setning. Som ingen annen av sine samtidige har han forlangt oprettelsen av skoler av enhvert art. Og han begrunner dette dermed at også barn av fattige foreldre må få anledning til å stige op i høie kall. Han sier ensteds at det er en gammel erfaring at nettop sønnene av fattige foreldre er kallet til å regjere verden, og at verden er bedre faren derved enn om man overlot det bare til den havesyke adel. På hans tid gjaldt i tyske byer den regel at uekte barn ikke kunde optas i håndverkerlaugene. Denne tilsidesettelse av de uekte barn bekjemper Luther skarpt: da optagelsen i et håndverkerlaug var det sikre middel til å nå frem til et ærlig utkomme, måtte veien til det stå åpen også for de nevnte barn. Luther bekjemper m. a. o. den daværende eksklusivitet både i fødselsstendene og i erhvervstendene.

Den anførte setning: «Gud vil opretholdelse av grensene mellem stendene» uttrykker meget mer hos ham intet annet enn apostelens formaning at ingen skal gripe inn i et fremmed embede.

Det er bare en anvendelse av hans kallslære, efter hvilken hver mann skal utøve den virksomhet han er kallet til.

Men hvorved blev jeg da kallet til en bestemt post, et bestemt arbeide? Kallet får sin forpliktende karakter derved at Gud selv erkjennes å være den som kaller, d. v. s. den som har kallet mig til en bestemt livsstilling. Derfor skal jeg da holde ut innenfor mitt kall. — Men hvorpå kan jeg kjenne at det virkelig er Gud som kaller mig? Her viser den konkrete eiendommelighet ved Luthers kallslære sig: Gud kaller mig stedse ved andre mennesker. Denne kallelse kan utføres i den vanlige form, f. eks. så at en øvrighet kaller et menneske til dommer, til amtmann, til skriver, eller så at en håndverksmester optar en lærling hos sig eller at bonden tar en dreng i sin tjeneste. Men Luther bruker uttrykket kallelse også i andre tilfelle. Hustruen får et bestemt kall derved at en mann tar henne til ekte, eller hun blir til mor derved at for første gang hennes barn øine møter hennes; hun blir kallet til «moderembedet» ved barnet. Ja, Luther anvender denne tankegang også f. eks. på den barmhjertige samaritan i evangeliet; han er av Gud bestemt til å bli den barmhjertige hjelper. Men kallelsen dertil kommer til ham ved den stakkars sårede som var falt blandt røverne og lå og ventet på ham på veien fra Jerusalem til Jeriko. Samaritanen blev kallet til barmhjertighet ved sin sårede næste.

Dette er den første tankegang hvorved Luther forklarer at også all økonomisk virksomhet stedse er forbindelse mellem menneskene innbyrdes. Alt arbeide skal opfattes som kallsarbeide. Det siste eksempel — det med moren — viser at vi her ikke bare har å tenke på de spesifikk borgerlige livskall. Men da kallelsen til vår stilling alltid formidles ved andre, ved vår næste, så er også den økonomiske virksomhet aldri min personlige privatsak, men et forhold til de mennesker med hvem jeg ved min kallelse er forbundet.

6.

Dertil kommer nu den annen grunn eller det annet motiv som optar min økonomiske virksomhet i en «stand», altså i en overpersonlig ordning. Det er *formålet* for alt arbeide. All virksomhet er i Luthers øine rettet på næsten, på andre, ikke på mig selv. Na-

turligvis vet han at arbeidet er nødvendig til erhverv av næring. Og da mennesket efter apostelens ord også skal leve av fruktene av sine henders arbeide, så kan man jo også finne et egoistisk motiv i all erhversvirksomhet. Ja, Luther kan også ganske uforbeholdent prise den personlige nytte som alt arbeide bærer i sig. Flittig arbeide, sier han, forhøier livsgleden og bevarer en for søvnløshet. Men dette er ting som for ham ligger utenfor all etikk. Det er biologiske nødvendigheter som han ikke finner det umaken verd å tale lenge om. Det løfter ennu ikke mennesket op over dyret som også selv må søke sin næring. Til menneskelig virksomhet blir alt dette først når arbeidet også får en forbindelse med andre i bestemmelsen av dets formål.

Selvfølgelig tenker man da først og fremst på det arbeide hvormed vi skaffer noget til veie for andre. Husfaren sørger for sin familie, drengen for sin herre og herren for sin dreng. Fyrsten vier undersåtterne sin gjerning, lægen sine patienter, håndverkerne sine kunder. Den som slik optar hensynet til de andre i sine motiver, han har allerede overvunnet den verste fare for den rene egoisme.

Men alt dette ligger jo ennu alltid i den enkeltes personlige sfære. Vi står dermed ennu alltid innenfor relativt enkle patriarkalske forhold, hvad der svarer til den økonomiske utviklings daværende trin. Men nettop i reformasjonstiden begynte kapitalismens utvikling. Og så reiser sig det næste spørsmål: hvordan har Luther forholdt sig til den opkommende *pengehusholdning?*

7.

Luther har ofte og grundig sysselsatt sig med dette spørsmål. Allerede hans skrift til den kristelige adel av 1520 inneholder nogen meget drastiske fordringer. De dengang største handelshus fantes i Augsburg. Det er bekjent at Fuggernes hus for en stor del finansierte keiser Karl V's politikk. Hos dette firma likesom hos Welserne i Augsburg, og også hos andre store daværende firmaer står allerede den rene kreditthusholdning i full blomst. Det er ikke mennesket som arbeider lenger, men kapitalen som arbeider for mennesket. Den bringer vinning uten personlig anstrengelse, idet den blir utlånt og forrentet. I det omtalte skrift finnes nu den

setning: «Man skal legge et bissel i munnen på Fuggerne og slike selskaper.» Dermed appellerer reformatoren til statsmaktene. Han forlanger at de skal ta pengemaktene under kontroll.

Dermed berøres et problem som siden greven av St. Simons tid har sysselsatt alle det 19. århundres nasjonaløkonomer: spørsmålet om forholdet mellem stat og nasjonalhusholdning. Det er fremfor alt tre økonomiske emner som har optatt Luthers eftertanke: monopolhusholdningen, utenlandssamkvemmet og rentehusholdningen. Det er problemer som senere ikke mere er forsvunnet fra økonomiens historie.

Vi kaster et kort blikk på Luthers tanker derom slik som han har uttalt dem i sine to sermon'er om ågeren og i nogen andre skrifter. *Monopolenes* omveltende virkning blev straks almindelig erkjent på reformasjonstiden. Det vesentlige deri var at bestemte slags varer blev forenet på én hånd. Derved blev den frie regulering av handelen ved tilbud og efterspørsel utsjaltet. Når det gjelder en nødvendighetsartikkel, så kan innehaveren av monopolet forlange enhver pris som han holder for riktig. Konkurransen, som kunde trykke prisen ned, er satt ut av spillet.

Det er lett å forstå at Luther heri finner en motsigelse til kjærlighetens bud. Han anklager monopolistene for at de utnyttet de trengendes nød. Han stiller deres handlemåte på samme linje som tyvers og røveres, som også tilriver sig næstens gods på utillatelig vis. Og likesom øvrigheten beskytter mot tyver og røvere, så må den også med alle midler gå til verks mot monopolistene, når de ikke frivillig vil rette sig efter moralens bud. Vi forstår som sagt at Luther først tenker på kjærlighetsbudet og fører det i marken mot monopolene. Men det er nu ikke det eneste.

Luther er en skarp iakttager av det offentlige liv. Og han bemerker straks at monopol-faren ikke bare består for den enkelte. Han skildrer anskuelig hvordan monopolene for sine innehavere betyr makt. Monopolisten setter sig hensynsløst utover småhandelens interesser. Det gjør ikke noget for de store kjøpmannshus at de tilintetgjør mange små eksistenser. Ja, deres monopolstilling i handelen bringer hele byer og hele land i avhengighet av dem. Ingen kan si at Luther her har sett for mørkt på stillingen. På riksdagen i Nürnberg 1522 blev de samme klager reist mot storhan-

delen. Riksstendene besluttet den gang å anmode keiseren om å forby og å undertrykke monopolene med rikets makt. Men keiser Karl V vegret sig for å utføre riksdagens beslutning. Intet viser vel så tydelig som denne vegring i hvilken grad Karl V, reformasjonens forbitrede motstander, var fullkommen avhengig av de store pengemakter på hans tid.

Luthers kamp mot monopolene stammer altså ikke bare fra småborgerstandens interesser. Han kjenner den veldige fare som må opstå for hele det offentlige liv ved de store truster (Karteller) og monopoler. Han er av den overbevisning at staten stedse må ha *hele* folkets interesse for øie, at den har å sørge for rett og rettferdighet og at den derunder har fått den høieste jordiske autoritet av Gud. Som reformator hadde han jo kjempet for at staten blev befridd fra den romerske kirkes herskerkrav. Og nu skulde man opleve at den isteden derfor blev behersket av pengemaktene? Det er ham en utålelig tanke.

Dertil kommer ennu en tredje ting. Det tyske folk var jo den gang delt i tallrike mindre territorier. De egentlige forvaltningsopgaver, hvortil da efter reformasjonen også forsorgen for kirke, skoler og universiteter kom, lå ikke mere i den keiserlige centrals hånd, men i de enkelte landsherrers. Men derfor måtte også landsherren, f. eks. kurfyrsten av Sachsen, være i stand til å våke over sitt lands økonomiske makter og å beskytte sine undersåtter mot utbytning. Faktisk kunde han også til enhver tid kontrollere forretningsmennenes forretningsførsel innenfor sine grenser. De store handelshus derimot hadde jo for største delen sine sæter utenfor; handelsherrene i Augsburg og Frankfurt var unddradd kurfyrsten av Sachsens herredømme. Og dog utøver de sin uheldsvangre innflytelse også i Sachsen. De inntar altså en undtagelsesstilling som ingen annen makt; i det høieste kunde ennu keisermakten legge en tømme på den. Men de har keiseren i sin hånd. De kan krysse hele handelspolitikken og dermed også alle andre forholdsregler fra landsherrenes side.

Med denne kritikk hever Luther sig høit over de private, personlige synspunkter. Ut fra en etikk som i *all* handelsgevnist kun ser Guds velsignelse og utvelgelsens bevis kunde man heller ikke rette nogen bebreidelse mot Fuggerne og Welserne. Luther derimot

forlanger at man ved reguleringen av disse store økonomiske spørsmål ikke skal spørre efter den enkeltes fordel. Man skal stedse tenke på det hele. Luthers økonomiske etikk bærer her et uttalt *socialt* preg.

8.

Når han drøfter *utenrikshandelen* står, som naturlig er, nasjonale motiver i forgrunnen. I skriftet til den kristelige adel gir han et overblikk over mange slags metoder hvorved en stor del av den tyske nasjonalformue blev slept ned til Rom. De pengesummer der årlig gikk til Rom fra de enkelte land i form av annater, præbender, kommender, incompatibilia, administrasjonspenger, pektoralreservasjoner, palliumspenger og avlatspenger var i virkeligheten ganske uhyre. De hadde allerede tidligere vakt Wikliffs vrede i England. Og kort før reformasjonens begynnelse hadde jo f. eks. den pavelige legat Archimboldi slept den siste skilling rede penger fra Sverige til Rom, så at den siste gjeld til kurien måtte betales i upreget metall.

Og også her skal man nu opleve at folkeformuen — efter at den romerske kirkes røvertog er blit stanset—blir slept bort av de internasjonale pengemakter. Luther skildrer hvor mange kontante penger ved en eneste Frankfurter-messe går til utlandet for luksusvarer. Og han krever også her at statsmaktene skal beskytte folket mot utbytning. — Vi behøver imidlertid ikke nu å følge disse tanker videre. Vi fastslår kun at Luther også her krever at der settes skranker for den private egoisme ved lovgivningen.

9.

Det tredje emne som hører hit, er *rentevesenet*. Her har man nu især beskyldt Luther for å være reaksjonær. Med renten begynner egentlig først muligheten for den frie kapitaldannelse. Og da Luther, som det atter og atter er påstått, var en ubetinget motstander av renten, så hadde han jo ingen forståelse for den opstående kapitalisme. Han var her en ganske middelalderlig mann.

Efter den middelalderlige kirkes kanoniske rett var all rente forbudt. Kun jødene hadde lov til å utlåne kapital mot rente. Og man

sier at nettop ved disse middelalderlige forhold blev jødene først opdraget til de pengemennesker som de for det meste er kjent for i våre dager. — Men hvorfor var det forbudt de *kristne* å ta rente? Hos de skolastiske teologer, som søkte å begrunne dette kirkens forbud, finner man visstnok enkelte bibelske grunner. Men hovedgrunnen var at de i disse ting fulgte den gamle Aristoteles. Aristoteles hadde opstillet den almensats at pengene er ufruktbare, og alene det menneskelige arbeide er fruktbart. Denne antikke sats blev behandlet som et dogme. Det å ta rente står i strid dermed; for dermed skal pengene selv gjøres fruktbare, og det strider mot deres vesen.

Nu er det sant at Luther på forskjellige steder likeledes har uttalt sig mot det å ta rente. På den ene side forlanger han at en kristen skal låne sin trengende næste penger uten å fordre renter. Han holder sig her til Kristi ord Luk 6, 34 som sier at hans disipler skal låne uten vederlag. Her dreier det sig altså atter om det helt personlige forhold til næsten, hvor der for en Jesu disippel kun gjelder en eneste regel: kjærlighetens. I nøie sammenheng dermed står at Luther også bekjemper det såkalte forbrukerlån. En kjøpmann skal ikke kreve nogen rente av sin kunde når han ikke straks kan betale varen. Han tenker da på kjøpet av nødvendighetsartikler. Derfor gjelder også her kjærlighetsbudet uinnskrenket. Kjøpmannen vilde ellers utnytte næstens nød til å berike sig utover den normale gevinst.

Endelig har Luther også uttalt sig imot den såkalte personalkredit, d. v. s. mot lån og utlån av penger uten real sikkerhet. Her er der dog nøiaktig talt ikke mer spørsmål om renteproblemet; Luther vil sette en bom for den rene spekulasjon. Han er bekymret for det økonomiske livs *soliditet*.

Men dermed er også nevnt de tilfelle hvor han har uttalt sig mot rentehusholdning. Uttrykkelig godkjenner han den f. eks. i det tilfelle at gamle folk ved å låne ut sin kapital må leve av renteutbyttet eller at man derved skal skaffe livsunderhold for uforsørgede barn. Han billiger den videre når det gjelder realkreditt i forskjellig form og under innskrenkninger som vi nu ikke behøver å drøfte videre. — I et hvert fall er det uriktig å si at han var en ubetinget motstander av renten.

Han har aldri beropt sig på hint dogme av Aristoteles om penge-

nes ufruktbarhet. Det skal man legge så meget mer merke til som hans medarbeider Melankton hyppig anfører denne sats — skjønt også Melankton på flere punkter har brutt med den middelalderlige stilling til rentespørsmålet. — For Luther var derimot andre synspunkter av avgjørende betydning. For det første skal en kristen heller ikke i forretningslivet glemme hvad han skylder sin næste, nemlig kjærligheten. Ikke all forretningsgevinst kan ansees som Guds velsignelse. Der gis en forøkelse av ens eiendom som skjer på næstens bekostning; den står i motstrid med Guds vilje. Det er en farlig måte å glemme Guds doms alvor på, når man vil besmykke dette med at det jo er Gud selv som gir sin velsignelse dertil.

For det annet har Luther allerede klart forstått at der gis tallrike økonomiske affærer og forbindelser hvor dette personlige forhold til næsten ikke mer føles. Han tilhører selv ikke lenger den rene naturalhusholdnings tidsalder, hvor all forretning hviler på personlig bekjentskap mellem kontrahentene. Han kjenner allerede det helt upersonlige «marked» hvor prisene også bestemmes av konkurransen. Og hans utredninger om monopolene, handelsselskapene og fruktene viser at han også fulgte begynnelsen til den rene pengehusholdning i det store med åpne øine. Og her setter han inn med sitt annet krav. Likesom han krever at statsmaktene skal bekjempe monopolene, så krever han også av dem at de ved lov skal begrense rentefoten og øve kontroll over markedsprisene for de daglige livsfornødenheter.

Man har derav sluttet at han skal ha vært en motstander av kjøpmannsstanden. Og dette skulde da igjen være et bevis for at han var blitt hengende i de patriarkalske anskuelser fra middelalderen, da bare landbruk og håndverk gjaldt for ærlige erhverv. Heller ikke dette stemmer. Han angrep likeså skarpt bøndene da de i den store dyrtid 1538—39 drev prisene på levnetsmidler op i en ublu høide. Og likedan opfordrer han engang rådet i byen i Wittenberg til å skride inn mot bakernes og slakternes opskruing av prisene. På den annen side begrunner han også sitt krav om en lovmessig begrensning av rentefoten med at den er en trussel mot denn ærlige kjøpmannsstand. Han regner op tilfelle da man i nabobyen Leipzig må betale 30, ja 50 pct. renter for varekreditt. Det betyr, sier han, «å ødelegge en borger på et år».

Hans appell til statens lovgivning er altså ikke ment som angrep på en enkelt stand og heller ikke som vern for en enkelt annen. Det maktpåliggende for ham er at folket i sin helhet ikke skal bli utbyttet av nogen få kapitalister og monopolister. Han krever øvrighetens inngripen fordi disse pengemakter allerede på hans tid begynte å bli *anonyme* makter, hos hvem det personlige forhold til næsten er satt helt ut av spillet. Hermed truer den fredelige samfundsorden på hans tid med å sprenges. Men øvrigheten er kallet av Gud til å sørge for fred — ikke bare for den ytre, men også for den indre. Dermed overdrar Luther øvrigheten likeså vel de store sociale opgaver som han overdrog den skolevesenets og universitetenes kulturopgaver.

10.

Her må vi bryte av. Der kunde ennu anføres mange enkeltheter til bevis på dette. Men hvad her er sagt vil være nok til å vise hvori det eiendommelige ved Luthers økonomiske etikk består. Han bekjemper med indignasjon den mening at en kristen skulde ha å avgjøre metodene for sitt kallsmessige og forretningsmessige liv bare med Gud. Selvfølgelig er han sin Gud ansvarlig for disse; og Luther har ofte minnet om den dom som Gud også skal holde over vårt kallsliv. Men mellem Gud og en kristen står i det økonomiske liv hans *næste*. Og min næste og jeg er heller ikke alene i verden; vi er innlemmet i vårt folks enhet, innlemmet i høiere ordninger som Skaperen har foreskrevet sine skapninger for det jordiske liv. Disse kan ikke krenkes ustraffet.

Luther var i sine økonomiske anskuelser ganske visst også et barn av sin tid. Og han er ingen pave for oss, så at vi skulde måtte ta hans avgjørelser som ufeilbare. Men hans økonomiske etikk viser at han bestrebte sig på å skaffe Guds vilje gyldighet ikke bare i kirkens forkynnelse, men også i det borgerlige liv. Om de økonomiske og politiske forhold i de europeiske land senere har forandret sig aldri så meget, så blir dog den plikt som Luther anerkjente og for sin del opfylte, stående. Denne plikt, å tenke over Guds vilje også i det økonomiske og sociale liv, består også for oss. Og det vilde være godt om vi opfylte den likeså alvorlig som vår reformator.

STRØMDRAG I NUTIDENS TEOLOGI

Av Chr. Ihlen.

At der er skjedd et betydelig omslag i den systematiske teologi i de siste 15 à 20 år, at tankens pendel nu stort sett er slått ut til en motsatt kant av dit, hvor den var svinget hen i den ritschlske liberalismes og den troeltschske religionshistoriske relativismes dager, er merkbart nok og blir almindelig anerkjent; så for å konstatere dette faktum behøver man ikke å spandere mange ord.

Den nye retning er opstått i Tyskland, og synes — forøvrig med mange variasjoner — å ha grepet de fleste toneangivende tenkere der.

I den svenske teologi er den trengt dypt inn og representeres av menn som professor Aulén og Nygren i Lund, domprost Ljunggren o. a.

I Danmark har man hatt en del opstyr i anledning av en slags potensert Barthianisme. Men ellers synes tingene der å gli rolig i den videnskapelig tenkende teologi: og det er ikke lett å gjøre op status, hvad det nyeste strømdrag angår.

Hos oss kan det ikke sies, at den nye retning ennu har begynt å virke synderlig. Men den er jo mere og mindre kjent hos oss og er blitt diskutert en del — særlig den Barthske teologi — dog kanskje ikke mere enn, at et foredrag om retningens egenart i det hele og et forsøk på å belyse dens vesen og rekkevidde kan ha interesse.

Jeg vil denne gang ikke holde mig bare så å si til rammemomenter ved det nye som i mitt foredrag i Oslo presteforening av 1924: «Streiflys over den nyeste systematiske teologi i Tyskland». Men

jeg vil søke å trenge mere inn mot det dogmatiske. Mange ting har da også forandret og tilspisset sig siden 1924.

Jeg nevnte navnet Barth — og det *må* jeg naturligvis i denne forbindelse.

Men når navnet altså allerede er nevnt, så kan det være hensiktsmessig straks å advare mot en altfor isolerende og skjematiserende behandling av Barth og Barthianerne — eller om man heller vil — «dialektikerne» — sådan i gåseøine, skjønt det «dialektiske» moment gjør sig på forskjellig vis sterkt gjeldende i hele den nyere strømning.

Der øves ikke sjelden overfor Barth en altfor doktrinær kritikk, som man ofte knytter nettop til begrepet «dialektisk teologi» og den sats om den uendelige kvalitative forskjell mellem tid og evighet, som Barth i sin tid med et uttrykk hentet fra Kierkegaard, har opstillet som sin teologis prinsipp.

Hvis man anvender dette som nøklen til Barth, som en streng filosofisk tankeformel, der overalt kan presses, og ikke mere som et tilspisset uttrykk for visse tendenser og interesser i Barths teologi, så blir hele forholdet til Barth altfor ufritt og altfor absolutt både i ros og daddel. Det er også så, at Barth med sine nye dogmatikk er gått inn i et nytt og mere teologisk avveiende stadium av sin utvikling, og man kan i Dogmatik I iaktta, hvordan det antitetiske forhold mellem tid og evighet ikke lenger gjennemføres så strengt og slett ikke så sterkt dominerer det hele syn. Jeg kan også uttrykke mig så: Til tross for det meget skarpsindige som er sagt om Barth f. eks. i H. W. Schmidts betydelige arbeide «Zeit und Ewigkeit» av 1924 og av andre i samme ånd, så finner jeg at der er slått inn på en sundere vei til forståelse i W. Wiesner: «Der Offenbarungsbegriff in der dialektischen Theologie» av 1930, og at denne ikke altfor utførlige bok er det beste og pålideligste jeg har lest om Barth.

Det er visse religiøse grunntanker, som hos Barth med hans markante, men urolige tenkning søker sig sine teologiske og filosofiske uttrykk og har vanskelig for å komme til hvile og avslutning.

Barth og den krets av mere og mindre betydelige og selvstendige teologer der omgir ham, menn som Brunner, Bultmann og

Gogarten og videre ut, hvorved grensene naturligvis blir flytende, må ses i forbindelse med omslaget i det hele som fremtredende representanter for dette, der forøvrig arter sig nokså forskjellig hos de forskjellige alt efter deres teologiske forutsetninger og interesser i det hele. Så meget foreløbig om Barth.

På en viss måte er det nu ikke vanskelig å fiksere hovedtendensene i det nye. Dets menn er som regel meget åpenhjertige og strør om sig med slagord, pointer og paradokser med rik hånd. Nogen arbeider naturligvis mere stillferdig alt efter synsmåter og temperament. Men også disse vet meget sterkt å betone visse ledetanker.

Til en riktig karakteristikk av det nye, som vi her har med å gjøre, bør man visstnok skyte i spissen en understreket betoning av *transcendens-synspunktet* — altså dette, at det guddommelige i sin majestet rager utover verden, historien og bevisstheten — som en slags generalnevner for det hele. Det vil være så, at i dens polemikk — og retningen lever ikke lite av polemikk — mot psykologisme, mysticisme, historicisme, énlinjet rasjonalisme, etisisme, idealisme, antropocentrisme, immanentisme — det er jo en lang rekke av troll, som man vil ha avlivet — i denne polemikk, der er karakteristisk for det nyes frontlinje, spiller overalt transcendenssynspunktet inn og er en løftestang for kritikken og gir sig uttrykk også i de stikkord, hvorved man markerer sitt syn positivt: Psykologisk — overpsykologisk betraktning, mysticisme — personlig «like*over*for», historisistisk — overhistorisk, énlinjet rasjonalitet — dobbeltlinjet, overrasjonell polaritet (paradokset), idealisme — overideel realisme (skjønt når man her kommer over fra det erkjennelsesteoretiske til det praktiske — læren om synden, kunde man heller tale om antiidealistisk pessimisme), antropocentrisme — teocentrisme, immanentisme — transcendens.

Et visst moment av transcendenssyn er altså ubestridelig en generalnevner i det heles fysiognomi, men det er jo ikke hos alle det utformer sig som det bærende i helhetssynet, det kommer an på hvilke forutsetninger og hovedinteresser den enkelte ellers har, og hvilke antiteser han særlig har for øie.

I visse henseender blir transcendensen alltid sterkt betonet, i andre henseender *kan* immanente faktorer gjøre sig ganske sterkt

gjeldende som f. eks. i Auléns åpenbaringsforståelse, hvor tanken om den kjempende og lidende Gud spiller en stor rolle, og hvor dessuten den fortsatte åpenbaring blir sterkt betonet i forhold til den avsluttede én-gangs-åpenbaring. En systematiker som professor Althaus i Erlangen tilstreber åpenbart en viss likevekt mellem transcendente og immanente synspunkter, en syntese av det reformerte: Finitum non capax infiniti, og det lutherske: Finitum capax infiniti. Men i alle tilfelle får dog transcendens-synspunktet også hos ham mere alvor og realitet, mere eftertrykk enn hos Erlangerne tidligere.

Den, hos hvem generalnevneren — transcendensen — er det heles toneangivende prinsipp, er Barth, hos hvem tanken om Guds suverenitet behersker det hele.

Man kan kanskje også si, at der ved siden av det mest bevegede drag i det nyeste med dets ofte rivende strømhvirvler — delvis hos de samme menn, delvis gjennem særlige representanter — flyter et mere stillferdig strømfar, der på forskjellig måte gir synspunktet av det kirkelige og det kultiske en øket og særlig betoning. Synet for det kultiske har jo f. eks. ført til, at kristologiens kultiske røtter allerede i N. T. er blitt idagelagt, og dermed blir da også betraktningen av dogmet en annen, enn den var i Ritschls og Harnacks og Kaftans dager, da det vesentlig gikk for å være en skapning av gresk spekulasjon. Kirketanken gjør sig gjeldende snart i strammere, snart i mere bevegelige former — undertiden under innflytelse av anglikansk teologi, i alle tilfelle anderledes enn hos Ritschl, der bestemt underordnet alt kirkelig og kultisk under det etisk forståtte Gudsrike.

Jeg vil forsøke å karakterisere det nyeste, idet jeg griper ut de saklig formentlig viktigste punkter og jeg lar de nyeres pointer og tankeføring komme til orde uten å tale altfor meget imellem. Men efterhåenden glir dog fremstillingen over i en vurderende gjengivelse av grunntankene. Jeg kan ikke ordne stoffet efter alle de 7 eller 8 troll man vil avlive, men de kommer jo til å dukke op igjen under fremstillingen.

La mig først ta et karakteristisk punkt fra Barth. Barth har et avsnitt i sin dogmatikk, som han har gitt den meget betegnende overskrift: «Den store forveksling». Det inneholder en meget skarp

polemikk mot, hvad han kaller den moderne teologis religionsbegrep — spesielt dens religions*psykologiske* innstilling. Schleiermacher står modell, men det rekker videre.

Man opfatter i denne moderne teologi, sier Barth, religionen som et datum i det menneskelige sjeleliv. Og man gjør til prinsipp for det religiøse hverken forestillingen eller viljen, der begge peker på den transcendente virkelighet, som mennesket står *overfor* i religionen, men følelsen, sådan som det understrekes hos Schleiermacher og også hos Ritschl (følelsen og hertil knyttede verdidommer).

Men dette er — hevder Barth — nettop «den store forveksling», forsøket på å innfange Gud ved en analyse av vårt eget sjeleliv, ja et forsøk på å konstatere vårt harmoniske samfund med ham ved å peke på den side av vårt sjeleliv, hvor mennesket mest uforstyrret og eksklusivt er hos sig selv — følelsen.

Ved dette psykologistiske syn blir man i virkeligheten i en tilskuerbetraktning overfor sig selv i religionen, man opererer med en abstraksjon av mennesket som tilskuer av sitt eget sjeleliv, ikke med det konkrete menneske slik som det står overfor Gud i hans åpenbaring. Mennesket har i religionen ikke med sig selv, men med Dei loquentis persona å gjøre. Dette er den store forveksling — efter Barth.

I denne forbindelse, hvor forestillingen betones så sterkt i forhold til følelsen, vil man forstå, hvordan fides quae og dogmet kommer til ære igjen overfor den stadige fremhevelse av den følelsesbetonte fiducia — fides qua — i den tidligere ritschlske teologi. Innenfor den Barthske teologi er det gamle dogme formelig på moten igjen — det roses for den saklige og fornemme måte, hvorpå det uttrykker sannheten, i motsetning til den formentlige usaklige og følelsesgrumsede måte, hvorpå der resonneres i megen moderne teologi. Jeg mener, at denne svingning hos Barth gjøres på en meget ensidig, man kunde fristes til å si krass, diktatorisk måte. En postulattenkning, der ofte iallfall nøier sig med temmelig aprioriske, autorative deduksjoner. Men også hos mere liberalt innstillede menn, som f. eks. Aulén, merker man reaksjonen mot den tidligere eksklusive betoning av fiducia-synspunktet. Der anerkjennes også et spesielt intellektuelt moment i troen.

Hos Barth legger man altså en sterk vekt på *læren* som den fra følelsen mere skilte saklige forståelse av det guddommelige. Ja Barth mener i sine Prolegomena til dogmatikken ikke å kunne utvikle læren om Guds ord som dogmatikkens prinsipp uten å gjøre til forutsetning en deduksjon av selve den immanente trinitetslære istedenfor å la den bli til i systemet!

Forøvrig kommer, om jeg så må si, lærens transcendens — ikke alene overfor vår følelse, men også overfor vår forstand — frem deri, at den kun kan utvikles i antitetiske, polare, delvis sier man likefrem paradoksale motsetninger. Et vesentlig moment ved den nyeste tenkning er foruten en utdypet lutherforskning (Stange, Holl o. a.) Kierkegaards gjenopstandelse, som vi merker kanskje aller sterkest hos Heim og videre hos Brunner, Barth, Althaus og hos Hirsch, der forøvrig i mange henseender står imot det nyere. Og jeg skyter her inn, at en meget innsiktsfull og vel bevebnet motstander av den nye strømning er Wobbermin, der er utgått fra Kaftan, og som opererer på en meget metodisk og kyndig måte med religionspsykologi og religionshistorie — uten at det iallfall uten videre lar sig påstå, at han blir hengende i historistiske og psykologistiske synsmåter. Den liberale understrømning er å merke hos Wobbermin, men også han nærmer sig det kirkelige dogme og har derfor også kunnet stille sig sympatisk til den kirkelige enhetsbestrebelse for faith and order. Det er også hos Aulén å merke, hvordan han mere og mere finner blivende sannheter og verdier i det kirkelige dogme.

I sammenheng med antipsykologismen finner man hos Barth hans sterkt betonede *eskjatologisme*. Gud, Kristus og den Hellige Ånd er alltid hinsidige i forhold til vårt subjektive liv. «Vi har som de, der ikke har». Barth illustrerer forholdet på visse gripende bønner hos Anselm og Thomas av Aquino, hjertesukk, hvori de ber og bønnfaller om liv og lys som de, der ikke har det, selv om de i en annen forstand dog har.

Barths mening er hermed å si, at eskjatologien ikke er et isolert lærestykke i den kristne tro, men har sin rot i det kristne troslivs hele art, i en blivende følelse av mangel og avstand, der er en understrøm i den kristne tro. Barth uttrykker sig som bekjent så sterkt, at han sier: «En kristendom der ikke til siste smitt og

smule er eskjatologisk, den har ganske og aldeles intet med Kristus å gjøre.»

Dette må man efter mitt skjønn ikke avvise med den bemerkning, at det er en falsk avledning av det falske prinsipp om den uendelige kvalitative forskjell mellem tid og evighet. Hvorfor jeg mener det, vil snart bli klart.

Alle de nyere polemiserer mot hvad de kaller *historisismen*. Man kan nevne Althaus. Man kan også nevne Aulén. Hos Aulén koncentrerer motsetningen sig i den sats, at man ikke må tenke forholdet med den historiske åpenbaring slik, at åpenbaringen ligger i noget historisk avsluttet som sådant. Herved blir det et spørsmål om ikke Aulén overser det sannhetsmoment, at det avsluttede allikevel er et vesentlig og vel egentlig et primært moment i åpenbaringen, dette at den foreligger som noget avsluttet, riktignok noget historisk og overhistorisk avsluttet, hvortil enhver troestilegnelse av dens viderevirken vesentlig refererer sig.

Barth har fiksert og utkrystallisert sin motsetning til historisismen i begrepet *urhistorien*. Og han legger, til forskjell fra Aulén, hovedvekten på åpenbaringen som en i historien fullendt éngangsåpenbaring i motsetning til ethvert idealistisk forsøk på å spinne den religiøse sannhet ut av menneskets eget idédannende, verdipostulerende og idealdannende indre, tanketendenser, der ofte har uthulet den nyere tids åpenbaringsbegrep. Således også meget instruktivt Brunner i begynnelsen av «Der Mittler» 1927.

Nu vet jeg nok at der er visse haker ved Barths åpenbaringsbegrep, der henger sammen med hans overbetoning av «den kvalitative, uendelige forskjell mellem tid og evighet», men kanskje like så meget med en forestilling om åpenbaringen som meddelelse av evig gyldig sannhet, — ikke som en guddommelig livsutfoldelse — hvad der sitter seigere fast i en reformert enn i en luthersk skriftopfatning. Og dette skjeve viser sig hos ham i en viss undervurdering av det historiske og i en falsk allianse mellem trossynet og en mest mulig radikal historisk-kritisk opfatning.

Men med selve begrepet: *Urhistorie* vil han si, at der er den forskjell mellem almindelig empirisk historie og åpenbaringshistorie, at mens den første kun forteller om, hvad der foregår i menneskeverdenen, så dreier urhistorien sig om, hvad der foregår mellem

Gud og menneske. Den har et overhistorisk element i sig og ligger til grunn for all annen historie. Derfor *ur*historie. Dette er i og for sig en fruktbar og riktig formulering.

Jeg vet altså at der er en hake ved det, og man merker her og der ennu i Dogmatik I et altfor sterkt element av avstand mellem tid og evighet. Men jeg vet også som allerede nevnt, at han i Dogmatik I holder på — og dét på markant og klassisk måte — å bryte ensidigheten, således når han her sier: «Åpenbaringen foregår ikke i det overtidlige plan, hvor Gud er Gud i sig selv, ennu mindre naturligvis i de menneskelige idéers psevdoevighet i himmelen, nei ikke annet steds enn der hvor vårt liv går for sig.»

Under disse omstendigheter vil jeg heller enn å presse Barth på dette punkt med det feilaktige i å opstille prinsippet om «den kvalitative og uendelige forskjell mellem tid og evighet», spørre, om der dog ikke er et fruktbart sannhetsmoment i betoningen av avstanden mellem tid og evighet i denne forbindelse. Og det mener jeg det er.

Guds liv er det i sig selv fullendte liv, alt annet liv er i vorden og i betingethet.

Eller om vi overveier forholdet noget nærmere overfor Jesus Kristus som Faderens åpenbarer, hvad det her centralt sett dreier sig om, så kan der til orientering minnes om at det gamle Chalcedonense konstaterer ikke bare, at de to naturer i Kristus d. e. den guddommelige og den menneskelige skal tenkes uten sondring og uten adskillelse, men også uten sammenblanding og uten forandring.

Der er en ontologisk forskjell mellem Guds liv i transcendensen og alt liv i historien, også Jesu Kristi liv. Det guddommelige liv som sådant er det fullendte — om enn ikke ubevegelige — liv, det historiske liv er et liv i vorden, i begrensethet av tid og rum. Det er en forskjell på Gud i hans majestet, Faderen, og Gud i tjenerskikkelsen, Jesus av Nasaret, Sønnen.

Jesus Kristus er fra én side sett en begrenset og relativ, en «fragwürdig» størrelse. Et kjempende menneske avhengig av tradisjon og givne tidsforestillinger —, et sant jordisk menneske, født av jomfru Maria. Men på den annen side er dette menneske helt evighetsfylt, guddommelig, født av Faderen fra evighet.

Jeg vet nok at Barth og de nyere ikke gjennemfører dette uklanderlig, hvad jeg kommer tilbake til. Men dette er sannhetsmomentet i hans syn, sannhetsmomentet hos ham og de nyere i det hele. Der er ikke bare en logisk og heller ikke bare en etisk, men virkelig en *ontologisk* forskjell mellem tid og evighet. Derfor betoner de også alle, at Gud er både åpenbart og skjult i denne begrensede historiske menneskeskikkelse. Således Barth, således Aulén.

Dette fører i virkeligheten — selv om det ikke er ofte, at denne nye retning erkjenner det — hen til den forestilling som den kristelige tenkning under uendelig møie har famlet med — tanken om en kenose, en fornedrelse, av guddommen i Jesus Kristus. Denne tanke begynner da også å dukke op igjen, efter at den siden Ritschl var blitt belagt med det store bann av den ledende tenkning.

Således hos Althaus, hos hvem man også iallfall finner meget fruktbare ansatser til en korrekt kristelig gjennemførelse både av syntesen og antitesen, både av det skjulte og det åpenbare guddommelige i Kristus.

På *gudsbegrepets* område har de nyere gjort levende det overrasjonelle i Gud, det suverene, ufattelige, og dermed har man uten tvil fra én side sett i all fall gjort teologien en stor tjeneste og fått den til å ta i betraktning meget av den hårde virkelighet, som den teologiske tenkning ikke må lukke øinene for, hvis den ikke med rette skal bli beskyldt for ensidig å drive sentimental retorikk om Guds kjærlighet, nemlig på en virkelighetsfjern og falsk sentimental måte.

Til forskjell fra Ritschls «énlinjede» tale om en guddommelig kjærlighet, der i uforanderlig godhet er rettet mot menneskenes enhet i Guds rike, får man hos de nyere den «dobbeltlinjede» tale om kjærlighet og vrede, tro og frykt, straff som uttrykk for avvisning, straff som kjærlighetens tukt.

Hos nogen blir denne dobbeltlinjede tale ført ut i det hårdt knyttede paradoks, eller det avvisende får likefrem overtaket, eller man tilstreber og får en spenning og en enhet ut fra synspunktet, at tilværelsen er en «avgjørelsesvirkelighet», eller hos en såpass liberal tenker som Aulén blir motsetningen — antagelig noget énlinjet — tatt tilbake i kjærlighetens enhet. Aulén lar forøvrig tilværelsens hårdheter speile sig i den fruktbare idé om den kjempende og

lidende Gud, til hvis gjennemførelse der dog knytter sig vanskeligheter, som jeg ikke er sikker på, at Aulén har løst på en riktig måte.

Men om gudsbegrepet kan jeg ikke tale nærmere her. Jeg må henvise til hvad jeg i mine to forelesninger ved siste prestekursus om «Guds suverenitet som kristelig grunnmotiv» (offentliggjort i N. T. T. hefte 2, 1932) har søkt å utrede om de fortjenstfulle og de betenkelige sider ved de nyeres behandling av denne grunnidé.

Kun én ting må jeg ennu peke på, hvordan de nyere i det av Ritschl forsømte «hellighetsbegrep» har funnet et meget yndet og i og for sig berettiget uttrykk for Guds suverenitet. Men de anvender det efter min mening ikke på nogen uklanderlig måte. Dette emblem, helligheten, er siden Ottos banebrytende arbeide «Das Heilige» for meget blitt tolket i analogi med primitiv religiøsitet. Og det er, idet man her med rette vil hevde religionens selvstendighet, på en misvisende måte blitt midlet til å isolere den som noget «numinost», uten å betenke at dette numiose, all den stund religionen og særlig kristendommen er en central livsmakt, fra religionen legger sig over på og går inn i hele menneskets livsinnstilling og alle dets vesentlige livsfunksjoner og også i det etiske.

Og dette er det mest betenkelige, at hellighetsbegrepet blir en kile inn i den uopgivelige syntese — der uten at man derfor behøver å henfalle til moralisme — i kristendommen består mellem religion og moral. Dette er f. eks. meget merkbart hos Aulén og også hos andre. Men — dette holder jeg av ovennevnte grunn for å være et feilgrep, og hellighetsbegrepet har sikkert på bibelsk grunn sammen med det suverene også det etiske moment, at helligheten krever anerkjennelse, lydighet, tilbedelse. Hvad det i G. T. finnes av momenter av noget løsrevet numinost, vilkårlig kultisk, hensiktsløst grufullt, er sikkert lavere og svinnende momenter i åpenbaringens utvikling.

Men — for de nyere — blir hellighestbegrepet vehiklet for en efter min mening forfeilet polemikk mot, hvad man kaller etisisme. Her ligger forøvrig problemer, som måtte nærmere belyses og virres fra hverandre, — men jeg har ikke anledning til det innenfor rammen av dette foredrag.

Jeg bemerker bare, at i polemikken mot etisismen deltar såvidt jeg kan se ikke Barth. Han er ved sin reformerte avstamning sterkt vaksinert mot det.

Hermed kommer vi inn på de nyeres forhold til *idealismen*. Det kunde være et kapitel for sig. På den erkjennelsesteoretiske side av dette kan jeg her ikke gå inn. Jeg kan kanskje nevne, at jeg har gitt en sammentrengt belysning av de nyeres stilling til dette spørsmål under titelen «Kristendom og idealisme» i Aftenposten, kronikk, den 17. september 1932.

Men jeg nevner, at de nyeres antiidealisme gir sig uttrykk i deres strenge *syndslære*, der vel må sies overfor Ritschl—Schleiermacher å betegne en utdypelse, samtidig som den visstnok inneholder overdrivelser og har sine betenkelige sider.

De nyere fremhever ufrihetssiden i synden og den fullstendige depravasjon av mennesket utenfor Kristus. Men også innenfor kristenlivet undervurderer de efter min mening gjenfødelsen og den religiøs-moralske fremgang og frigjørelse. Ritschl betonte på sin side for meget frihetsavgjørelsen i hver enkelt handling.

Det berettigede hos de nyere kommer frem når de opfatter synden som eksistentiell enhet av frihet og natur, frihet og bundethet.

Men de betoner ofte ufriheten *alene*, så at synden blir noget naturaktig.

Ja, de ser det så, at Guds skapergjerning og det religiøse anlegg er forsvunnet i det uanskuelige og hinsidige. Og nogen av dem har endog grepet op den tanke, at våre anskuelsesformers tid og rum, ja den uundgåelige egocentriske innstilling i vårt bevissthetsperspektiv simpelthen er et produkt av synd (således Heim). Dette er efter min mening ikke noget utdypet alvor i syndserkjennelsen, men en sammenblanding av noget personlig og noget upersonlig, mere teknisk, der hører denne tilværelse til som en *foreløbig* verden i forhold til evighetsverdenen, men ikke som en *syndig*. Med forkrenkeligheten, lidelsen og døden og deres forbindelse med synd vilde jeg se tingene på en annen måte.

Men som følge av denne tenkemåte ser man ofte på syndefallet som noget overtimelig, slik at hverken nogen primitiv uskyldighet eller overhodet momenter av noget godt finnes i denne verden.

Som komplement til dette fremheves også nådens enevirksomhet

på en sådan måte, at jeg ikke kan se annet enn at det personlige og frie tar skade. Det understrekes sterkt, at der kun eksisterer en vei ovenfra nedad, kun en vei fra Gud til mennesket, ikke nogen streben den motsatte vei (således på klassisk måte Nygren: Agape och Eros, 1931). Men dette gjennemføres så ensidig, at troens karakter av å innebære et personlig *møte* mellem Gud og mennesket blir utvisket. Den for mennesket og også for den kristne mulige rettferdighet — er kun den helleniske Eros, en egenkjærlig selvforherligelse, anmasselse. Her overdrives, i mine tanker utvilsomt, polemikken mot idealismen. Hvor vilde vi være i forkynnelsen, hvis vi ikk også kunde appellere til og legge menneskene og de kristne på hjertet en streben opad? Dette er også N. T.s tale mangesteds.

Jeg må ennu et øieblikk komme tilbake til *kristologien*. Jeg talte om den noget før under åpenbaringsbegrepet. Her kan man delvis iaktta en polemikk mot overhodet å betrakte Jesus som religiøst menneske som en falsk antroposentrisk betraktning. (Således også hos Brunner: Der Mittler.)

Der kan i dette være en berettiget reaksjon mot en tidligere periodes uvilje mot det guddommelige og det underfulle. Som når Barth fremhever trosbekjennelsens: «Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus, ex Maria virgine, tertia die resurrexit a mortuis». Bare innenfor disse grenser, sier han, blir dette menneskeliv forstått som *dette* menneskeliv, det menneskeliv, hvis virkelighet er Gud selv, Gud alene. Den, som ønsker denne grense, denne underfulle rand på dette liv bort, han se til, om han virkelig forstår dette liv, dette stykke historie, som det til oss talte Guds ord og ikke muligens som et annet slags historie — ». Dette er på sin vis riktig og velgjørende.

Men sikkert er, at man i hele denne retning mister troens trygge grunnlag i Jesu historiske personlighet, ikke kritikkens efter en eller annen kritisk metode tilskårne Jesus, men troens, det evangeliske livsbilledes virkelige historiske Jesus i hans underfulle enhet av guddommelig og menneskelig. Og at troen har dette grunnlag i denne virkelighet, hvori vi befinner oss, torde være av bærende betydning for den. Troens grunn er og blir den historiske Jesus, men dens spennvidde kan ikke forståes, uten at opstandelsesoplevel-

sen og den herliggjortes åpenbarelse ved Ånden går med inn i dens innhold, og da får det også sin underfulle rand i troen på Jesu evige guddom og hans inkarnasjon ved den overnaturlige undfangelse og fødsel.

Inkarnasjonsmysteriet blir neppe almindeligvis fattet i dets dybde i den nye retning. Det guddommelige betones visstnok, men delvis fattes dets inngåen i Jesus vesentlig i analogi med Guds immanens i historien i det hele (Aulén og andre), delvis griper man innenfor den Barthske krets endog tilbake til den gamle lære om, at Jesu menneskenatur er upersonlig, og at den har sin hypostase i Logos. Denne lære prises nu som konsekvent og som uttrykket for troens guddommelige innhold.

I virkeligheten kommer hermed en følelig rest av dualisme og doketisme i det gamle dogme ufortjent til ære og møtes med de nyestes overhistoriske dualisme. Vi må havde, at inkarnasjonens mysterium får sitt uttrykk deri, at et suverent guddommelig livsinnhold på den ene side og et kjempende menneskelig livsinnhold på den annen i Jesus Kristus er uadskillelig og uopløselig forenet i denne samme historiske frelserpersonlighets dyp, han der er på én gang troens grunn og dens innhold. Men denne dype enhet og denne forankring i det anskuelig historiske glider den nyeste tenkning alltid forbi. Man har overalt anledning til i en eller annen form å efterlyse det sant menneskelige i dets enhet med det guddommelige.

Hermed har jeg søkt å forklare de vesentlige karakteristiske trekk i den nyeste teologis billede sådan som jeg ser det. At den objektive soning begynner å få sin plass igjen i forsoningslæren er så — men er mere sekundært, -- og nogen metodisk drøftelse av denne sonings forhold til det bærende moment av guddommelig initiativ, som den tidligere teologi med rette hadde funnet i åpenbaringstanken, kan jeg ikke se er levert, iallfall ikke med nogen dyperegående systematisk evne. Aulén har optatt det gresk-ortodokse klassiske motiv om Jesu kamp og seier over fordervelsesmaktene i en Ritschlsk orientert, i åpenbaringstanken fundamentert forsoningslære, der dog har fått et dypere innhold ved tanken om den kjempende og lidende Gud.

Idet han blandt fordervelsesmaktene også nevner loven, der over-

vinnes av Jesus, nærmer han sig ikke så lite den objektive fyldestgjørelseslære og pointerer at Gud både forsoner og forsones. Men en alsidigere mere organisk begrunnelse for dette savnes dog vel.

Jeg har nevnt at den nyeste retning sterkt fremhever og underbygger *kirketanken*, og jeg har vist, hvordan en ny betoning av det *eskjatologiske* ligger i dens syn, men jeg kan ikke gå nærmere inn på dette.

Den nye retning har, som det gjerne går hvor en ny strømning opstår og vekker en viss bevegelse i åndslivet, en sterk bevissthet om sin nyhet og sin langtrekkende, epokegjørende betydning.

Således også Barth. I det hele feller den en overordentlig skarp dom over alle tidligere åndsretninger, alt moderne, — bakover til og med «oplysningen». Alt er antropocentrisk, nu kommer det teocentriske.

Det går utover Schleiermacher, der ikke for disse menn betyr nogen fruktbar ny-innsats til en nydannelse av dogmet under en relativ balanse mellem de positivt byggende og de kritiske elementer. Men han blir en formelig pandoraeske, riktig fullstoppet med alle de uhumskheter, der efter den nyeste anskuelse har forgiftet den moderne teologi.

Brunner skriver sitt drabelige stridsskrift «Die Mystik und das Wort», hvor han undsier Schleiermacher og alle hans gjerninger og alt hans vesen. Og Aulén har i sin interessante og elegant skrevne bok: «Den kristna gudsbilden genom seklarna och i nutiden» (1927) gitt et meget levende, man kunde fristes til å si dramatisk spennende, gjennemblikk gjennem den teologiske tenknings historie. Aulén rykker ikke overfor Schleiermacher op med Brunners svære kanoner, men resultatet blir det samme: Siden ortodoksien er alt uttrykk for humanistisk og antropocentrisk tenkning. Med begynnelsen av det 20. århundre kommer omsvinget, det nye epokegjørende!

Dette er — tross sannhetsmomenter, som man også tidligere har vært opmerksom på — sett fra et for nært og interessert hold og er håndgripelig og uten tvil urettferdig mot mange retninger og menn.

Barth derimot har — efter min mening i et meget lyst øieblikk — uttalt, at hans teologi er en randanmerkning til all tidligere

teologi. Han gjentar denne sats i forordet i sin Dogmatik I og tilføier, at han for alvor tilråder enhver å bli i den teologiske tenkemåte, hvor han har sin rot, men ta til takke med randanmerkningen som en liten smule krydder til anretningen! Og han selv vil, sier han selvironisk, opgi profetgebærdene og påta sig det odium, av Guds ord å søke å lage en teologi! Randanmerkning, det vil m. a. o. si, at Barths teologi har sin berettigelse ved sterkt å understreke visse synspunkter og sannheter der tidligere er blitt undervurdert. Naturligvis er Barths teologi mere enn en randanmerkning i almindelig forstand. Men ellers er betraktningen sund, og jeg skulde ville tiltrede hans råd: La enhver bli i sin teologiske skole, men ta til takke med randanmerkningen som en smule krydder til anretningen!

Man skal ikke nekte den nye teologi, at den til en viss grad har gjort epoke.

Den har sin rot i kristelige livsinstinkter, som har brutt sig vei tvers igjennem tidens nød og forvirring og skaffet opreisning for visse sider av den kristelige sannhet, som den tidligere periodes menn hadde undertrykt. Og den har forstått i stor utstrekning å skaffe sig tidens øre. Og derfor skal vi være den takknemlige og virkelig lære av den.

Men dens kritikk av de tidligere retninger er kun relativt berettiget og dens egne synsmåter også beheftet med skrøpeligheter.

Hvis der ikke blir tatt hensyn til det, så vil vi få se, at den nok har rett til å ta sin forsåvidt velgjørende revanche på den tidligere epokes menn, både de liberale for deres ensidighet og de konservative for deres stillestående og avsluttethet, — deres hvilen i det én gang erhvervede. Og man bør visst innrømme, at der var for meget av det, når man nu ser tilbake. Her er unektelig kommet ny fart i tingene.

Men er man for absolutt i kullsviertroen på det nyes ufeilbarhet, så vil man få opleve, at samtidig den eldre retnings menn tar en mere stille revanche på det nye. Ti her er sannhetsmomenter som de nye overser.

Der er noget opskrudd, overdrevent og unaturlig, undertiden noget likefrem sykelig, krampaktig, selvplagende — kfr. Kierkegaard — ved det nye, hvorved man på en sørgelig måte risikerer

å gjøre kristendommen utilgjengelig for en verden, der lever i religiøs og moralsk uro. At det skulde muliggjøres den å finne frem med bevarelse av en rank livsholdning i intellektuell og — når det forståes rett — også i religiøs og moralsk henseende, tar den nye teologi for lite hensyn til.

Meget av den nye retnings sannheter er erkjent før, om enn i en mindre tilspisset og høirøstet og overdreven form.

Om den nye retning spenner vingene høiere og lodder dypere kristelig talt, så mangler den meget av den tidligere retnings faste, sunde holdepunkt i konkret-anskuelige kjensgjerninger — exempel instar omnium: Den historiske Jesus.

Når den lever i paradoksenes og de aprioriske deduksjoners verden, så mangler den ofte nettop et grunnleggende moment av umiddelbar trosanskuelse. Den kan nok bringe en sterk spenning inn i tenkningen. Men dogmet hylder aldri paradokset. Det vil med sine antiteser gjengi forskjellige sider av en virkelighet, der er mysteriøs, men når den blir forstått riktig dog også i høiere mening fornuftig — nemlig ut fra trosanskuelsen.

Den nye retnings sterke betoning av det irrasjonelle gjør, at kristendommen mangen gang står i fare for å miste forbindelsen med våre idealer og kamper og motsigelser, og ikke lenger trer frem som en for oss menneskelig forståelig idealmakt, en åpenbar etisk kjærlighetsmakt i Kristus. Og kommer vi derhen, så kan vi nok med en slags religiøs gysen føle den som noget numinost, men ikke leve på den.

Den nye retning gir megen rammende kritikk av den videnskapelige tenknings krav på å uttømme virkeligheten ved immanente psykologiske, historiske og naturvidenskapelige forskningsmetoder.

Men selv lever den i en uholdbar dualisme mellem tro og viden og betegner et altfor sterkt brudd med de almindelige forskningsmetoder.

Hvad denne dualisme mellem tro og viden angår er nu, når man ser nøiere til, den nye retning forøvrig egentlig ikke ny. En sterk dualisme i så måte lå også i den Ritschlske teologi, hvad der i den tid diskusjonen om den var aktuell, nokså sterkt blev gjort gjeldende. Og som jeg mener med rette.

Dualismen er ikke ny på dette område innen teologien, men den nyeste retning har delvis tilspisset den til det ytterste.

Dog er der tegn til, at dette forandrer sig, og at de apologetiske interesser begynner å trenge sig frem ved sin egen tyngde. Dette må naturligvis ikke utarte til en sammenblanding av tro og viden. Men man må på troens grunn kunne gjøre rede for, hvorfor man tror, og søke å fjerne misforståelser og fordommer i så måte, der opstår ved forskjellige videnskapelige teorier. En altfor sterk avgrensning mellem den kristelige teologi og religionsvidenskapen, sådan som de nyeste gjennemgående ønsker det og praktiserer det, vil lett vekke det inntrykk, at troen er noget vilkårlig. Og når man ved tankens midler vil føre all menneskelig viden in absurdum, sådan som stillingen i stor utstrekning er hos Heim, så er et sådant forsøk på å «plukke apologetiske fikener av skeptiske tidsler» heller ikke å anbefale. I min «Prinsipplære» har jeg med bevissthet opretholdt en mere åpen og balansert spørsmålsstilling overfor religionsvidenskapen og videnskapen i det hele — uten at jeg mener å være gått troen for nær.

Jeg mener, at på dette punkt, hvor det gjelder fri videnskapelig forskning på religionsvidenskapelig område og kravet om, at den teologiske tenkning må søke å løse knutene og ikke bare hugge dem over, og likeledes, hvor det gjelder å bevare kristendommens uopløselige sammenheng med det etiske, har vi hos oss tradisjoner, der særlig skulde være levende hos det norske presteskap, og som skulde verne oss mot en altfor kritikkløs overtagelse av det nye i dets mest tilspissede form.

Er man opmerksom på dette, skulde der være gode chanser for en selvstendig systematisk tenkning — kirkelig i sin grunntendens og samtidig med fri intelektuell og religiøs-etisk holdning.

Man kan til sist kanskje si, at alle innvendinger mot det nyeste samler sig i dette, at man så rent forsømmer de antropocentriske synspunkter, og i dette, at man på den ensidige måte som man gjør, polemiserer mot det humane. Man kunde sette som motto for den nye retning Auléns bevingede ord: Det gjelder å komme ut av «det egna jagets trollkrets». Og det gir kristendommen oss, sier Aulén.

I en viss betydning naturligvis ja — men likeså sikkert er, at vi ved kristendommen kommer til vårt sanne jeg og at all sann huma-

nitet har sin rot i Kristus. «Når kvinnen føder, har hun sorg, fordi hennes time er kommet; men når hun har født sitt barn, kommer hun ikke lenger sin trengsel ihu av glede over, at et *menneske* er født til verden.» Johs 16, 21. Et menneske, der tross synd dog har det religiøse anlegg i sig, et menneske, der ikke tror på Kristus bare fordi han nu éngang er vår skjebne (Heim), men også i kraft av fritt valg og hengivelse. Dette frie valg *består* naturligvis ikke i en reflekterende veien mellem forskjellige mulige religiøse standpunkter, men i en eksistentiell hengivelse; men fordi valget er fritt, faller derved lys over det religiøse anlegg og dets mening, og man kan begrunne hvorfor man valgte, som man gjorde. Begrunne det også religionsfilosofisk. Og et menneske, der er gjenfødt til en høiere tilværelse vet, at han dermed først i sannhet er blitt menneske, og at han har sitt livs høieste lykke og tilfredsstillelse i Gud og har evnen ti lå søke opad. Og dette er ikke syndig egocentrisitet, som de nye vil ha det til, men takknemlighet mot den Gud, der har gitt mennesket dets høie bestemmelse.

Mennesket er skapt i Guds billede og blir i Kristus fornyet efter dette samme billede — hvis man overser denne side av sannheten, så vil det hele tross all teocentrisme komme i et falsk lys.

DANSK SALMELEKSIKON

Haandbog i dansk Salmesang av *O. E. Thuner.* Lohses Forlag, Kjøbenhavn 1930.

Den tyske hymnolog, Friedrich Jehle, skriver i et privatbrev at da man i 1908 skulde ha en ny utgave av salmebok for landskirkene i en av provinsene, måtte han stadig, når det gjaldt salmenes ordlyd og forfatter, søke å finne frem til de egentlige kilder og ikke holde sig til det som de foreliggende forskjellige utgaver av salmebøkene hadde. Det viste sig nemlig at det her fantes mange feil. Disse forplantet sig fra den ene salmebok til den annen, slik at man måtte tenke på et vers av en schwabisk dikter (skrevet i en annen sammenheng):

> Denn in den meisten Fällen
> Pflanzt sich ein missverstandnes Wort,
> Stets wieder abgeschrieben, fort,
> Wir nennen das — die Quellen.

Enhver som har hatt noget å gjøre med salme- og sangbøker i andre land, vet at det er samme historie der også. Den samme feil går igjen fra den ene bok til den annen. Særlig har det i våre sangbøker hersket det villeste kaos like til den siste tid.

Når det gjelder salmene, er det i de lutherske kirker i annen halvdel av det 19. århundre gjort et veldig rydningsarbeide. Hovedmannen for dette arbeide er uten sammenligning tyskeren *Philipp Wackernagel.* Professor Wilhelm Nelle kaller ham «den største hymnolog i hymnologiens århundre». På Wackernagels store arbeide «*Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts*» (i 5 bind, utkommet 1864 til 1877) bygger alle senere hymnologer.

Samtidig med Wackernagel kom også *E. E. Koch* og *Albert Fischer* med hver sitt store bidrag, Koch med et arbeide på 7 bind, senere øket med enda et bind, og Fischer med et salmeleksikon på 3 bind.

Da biskop J. N. Skaar 1879—1880 gav ut «Norsk Salmehistorie»

i 2 bind, kunde han, når det gjaldt de tyske salmer, bygge på de nevnte arbeider.

Men også i andre protestantiske land har det vært ydet betydelige bidrag til kjennskapet til de forskjellige lands salmehistorie. I Sverige har vi *J. W. Beckman* med «*Den nya Svenska Psalmboken framställd uti Forsök till Svensk Psalmhistoria*», 1845—72. I Danmark *Brandt* og *Helwegs* «*Den danske Psalmedigtning*», 1846—1847 og i England *John Julians* «*Dictionary of Hymnology*», 1907, senere i ny utvidet utgave 1915.

Når organisten i Kristkirken i Kjøbenhavn, *O. E. Thuner*, i 1930 har kunnet utgi «Dansk Salmeleksikon», så har han når det gjelder salmenes tekster og forfattere, bygget, foruten på en del andre arbeider for Danmarks vedkommende, på ovennevnte arbeider.

Verket har til hensikt «at give et samlet Overblik over de nu brugte Salmer og deres Melodier, samt en kort Fremstilling af deres historiske Udvikling gennem Tiderne, for derved at skabe en praktisk Haandbog for Præster, Organister, Lærere og andre, der maatte interessere sig for vor danske Kirkes rige Salmeskat».

I boken er selvsagt ikke medtatt alt hvad det finnes av salmer i Danmark. Arbeidet er innskrenket til å gjelde de salmer som finnes i den danske salmebok og dens to tillegg, ialt 1108 nummer. Da enkelte salmer undertiden finnes delt i to deler (en del finnes i den autoriserte salmebok, resten i et av tilleggene), blir det ikke så mange originalsalmer.

Arbeidet skal være «et vejledende og korrigerende Samlerarbejde, der i den praktiske Gerning skal erstatte en Mængde forskellige Værker og ved den videregaaende historiske Granskning tillige give et Fingerpeg hen til disse».

Boken begynner med en kort oversikt over salmediktning og salmesang, samt de danske salme- og koralbøker. Så følger en interessant samling faksimiler av gamle håndskrifter, salmebøker, koralbøker o. s. v.

Efter en del orienterende bemerkninger om bruken av leksikonet og fortegnelse over den litteratur der er henvist til når det gjelder salmenes historie, melodi og tidligere forekomst i tidligere eller nuværende salmesamlinger, følger så den egentlige behandling av de enkelte salmer.

Salmenes navn er ført i alfabetisk orden efter begynnelseslinjen, først for salmebokens vedkommende med 677 nummer, derefter de tre tillegg med henholdsvis 47, 321 og 61 nummer. Under hver salme får man da en rekke kortfattede oplysninger, bl. a. om salmens forfatter, oversetter, salmens forekomst, versemål, linjeantall, stavelsesantall, salmens melodier og disses komponister, samt henvisning til litteratur.

Boken er til slutt forsynt med personregister, hvori finnes oplysning om forfattere, oversettere, komponister o. s. v., og salmeregister, hvori det finnes begynnelseslinjene for salmer på 12 forskjellige sprog.

Tar vi f. eks. salmeboken for oss og prøver å få en kort oversikt over de salmer som finnes omtalt, finner vi som ventende var, at hovedmengden er av dansk ophav, ca. ⅔ av de 677 nummer. Resten er da andre landes bidrag. Blandt de danske salmediktere er det særlig 4 som er sterkest representert. Det er Grundtvig med ca. 140 originalsalmer, Kingo med 100, Brorson med 50 og Ingemann med 30.

Når det gjelder de andre lands bidrag, kommer *Tyskland* fremst i rekken med godt og vel 150 salmer. Foruten salmer fra reformasjonstiden og den følgende tid, er det uten sammenligning mest salmer fra pietismens tid. Den som mere enn nogen andre har formidlet disse til Danmark og Norge, er Brorson. Han alene har oversatt næsten 60 salmer fra tysk, mest fra pietismens sangbøker. (I tilleggene er det noget over 100 nr. fra tysk.)

Efter Tyskland kommer *Norge* med vel 20 salmer. Best representert er J. N. Brun og Wexels, den første med 9, den annen med 6. Claus Frimann har 3, Landstad 2 (!), Ivar Brinch 1 og Dorothea Engelbretsdatter 1. (I tilleggene har Landstad fått en større plass. Videre er der kommet til salmer av Petter Dass (3), Blix (3) og Gustav Jensen (2). Jonas Dahl, Sigvald Skavlan, Anders Reitan, Jens Zetlitz, Johannes Johnson og Elen Opdal (?) har 1 salme hver.)

Som nr. 3 i rekken kommer *England* med 15 salmer. Det skyldes i første rekke Grundtvig. Han har oversatt praktisk talt alle disse, og ingen har mesterligere enn han tolket den lite aktede engelske salme på dansk. (I tilleggene er det kommet til en lignende mengde fra engelsk-amerikanske sangbøker. Man savner bl. a. Topladys «Rock of ages» og Newmans «Lead, kindly light».)

Efter England kommer *Sverige* med bare 8 salmer. (I tilleggene er litt mere.) Så har vi *Island* med 3, derav 2 av Hallgrimur Pjetursson. (I tilleggene enda en av Hallgrimur.) *Belgia* og *Frankrik* kommer sist i rekken. (Fra latinsk og gresk er det oversatt ca. 20 salmer. I tilleggene er også et par andre land kommet med mindre bidrag, nemlig Finnland og Grønnland. Salmen «O Herre, tag mig helt i eie» av grønnlenderen Rasmus Berthelsen er også oversatt til nynorsk, «Å Herre, lat meg heilt deg fylgja», Nynorsk salmebok nr. 436).

Det må være tillatt å komme med nogen bemerkninger.

1. Først gjelder det henvisningene til hymnologiske arbeider, s. 48. Her er tatt for lite hensyn til nyere utgaver av de opførte

verker og fremfor alt for lite hensyn til nyere, betydningsfulle arbeider. For Tysklands vedkommende er det en utillatelig feil at det ikke er henvist til *Albert Fischers* store arbeide i 6 bind: «*Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts*». Det er utgitt av *Wilhelm Tümpel* 1904—1916 og er fortsettelsen av Wackernagels arbeide og betegnes av Friedrich Spitta som et virkelig sidestykke til dette.

For Danmarks vedkommende burde vært nevnt *Møllers:* «*Salmesprog og salmetyper*».

For Sveriges vedkommende kunde det være henvist til *E. Liedgrens* bok: «*Svensk psalm och andlig visa*», utkommet 1926.

For England—Amerikas vedkommende kunde det vært henvist til den nye utgave av Julians Dictionary i 1915.

2. Den annen innvending er en følge av den nu nevnte. Det gjelder forfatterens bruk av nyere forskeres arbeider. Det bør vel sies å være et berettiget krav at man i et sådant verk som Dansk Salmeleksikon skulde finne at det under utarbeidelsen til stadighet var tatt hensyn til den nyere forsknings resultater. Man burde til enhver tid kunne vente å finne de mest mulig nøiaktige oplysninger.

I forordet sies det at det med hensyn til det historiske materiale har forfatteren «søgt at give Henvisninger til et Udvalg». Det kunde derfor tenkes at forfatteren hadde nyttet andre, mere spesielle, arbeider under utarbeidelsen, uten at det var henvist til dem. Det viser sig også at dette er tilfelle, men ingenlunde tilstrekkelig. Menn som *W. Tümpel, Wilhelm Nelle, Spitta, Friedrich Jehle* o. a. har ydet så mange fremragende bidrag og øket vårt kjennskap til mange salmer og salmediktere i den grad at ingen moderne hymnolog kan komme forbi dem uten skade for sitt arbeide.

Forfatteren søker ellers — og med rette i et sådant verk — å understreke resultater som omstøter eller endrer tidligere opfatninger. Således f. eks. under omtalen av de gamle middelalderlige langfredagssalmer som «Hil dig, Frelser og Forsoner», nr. 220. Her fremholdes at franskmannen Hauréau i 1882 har godtgjort at denne og andre almer som før har vært tillagt Bernhard av Clairvaux, ikke kan være skrevet av ham. Videre anføres at den katolske hymnolog, Clemens Blume, har påvist at forfatteren er den belgiske abbed *Arnulf av Løwen.*

Under nr. 104, «Drag, Jesus, mig», *Friedrich Funckes* gode himmelfartssalme, er nevnt den gamle antagelse at salmen skulde være av Friedrich Fabricius. (I våre salmebøker holdes hårdnakket fast ved Friedrich Fabricius, skjønt det er snart et halvt hundre år siden man fikk rede på forholdet i Tyskland, og skjønt alle tyske salmebøker, ja til og med den norsk-amerikanske salmebok har Friedrich Funcke.)

Under omtalen av Paul Gerhardts første salmer, f. eks. «Her ser jeg da et lam», nr. 217, heter det at den er trykt i «Joh. Crügers: Praxis pietatis melica 1647. (Tidligere Angivelse 1648 er fejlaktig.)» Se også nr. 224, «Hjerte, lad dig ej indbilde», («1648 er en Misforstaaelse».) og flere andre.

I den tyske salmehistorie deler man tiden fra tredveårskrigens utbrudd til pietismens fremtreden og første salmer, 1618 til 1675, i to. Det som danner skillet er utgivelsen av Gerhardts 18 første salmer. Før mente man at de utkom 1648, samme år som tredveårskrigen sluttet. I 1905 fikk man visshet for at de kom i 1647. (Fullstendig omtale av hvordan dette er godtgjort, finner man under Heermanns salme, «Hvi vil du saa dig klage», nr. 235.)

En sidebemerkning: De fyldigste oplysninger om forf. og salmens forekomst o. s. v. burde forekommet første gang forf. var omtalt. Dette som er nevnt under salme 235, burde være nevnt første gang Crügers «Praxis pietatis melica» 1647 fikk sin omtale. Det samme gjelder det som står om Scheffler under salme 332, om Brorson under salme 669 o. s. v.

Nogen eksempler på feil oplysninger må anføres. (Alle nummer gjelder løpenumrene i Dansk Salmeleksikon.)

454. Nu fryde sig hver kristen Mand. Luther.

«Den første Salme vi har af Luther. Forekommer i Samlinger Wittenberg, Nürnberg 1524 — — og er antagelig digtet i September dette Aar eller maaske allerede før 1517».

Luther skrev sannsynligvis både denne og «Av dypsens nød» i i *annet halvår 1523*. Spitta hevder i sin ypperlige bok om Luthers salmer (1905) at Luther har skrevet mange av de betydeligste ting før 1517 og at «Vår Gud han er så fast en borg» er skrevet 1521. Wilhelm Nelle kan ikke dele Spittas opfatning på dette punkt og mener at Luthers salmer ikke er skrevet tidligere enn de er offentliggjort. «Luther hadde — hans store og små skrifter viser det — trang til å gyde det som beveget ham, friskt inn i hans samtids sjel. Det er ikke tenkelig for oss at han skulde ha en salme som «Vår Gud han er så fast en borg» og mange andre liggende nedlåst i skuffen årevis, — ja endog da når det, som det i årene 1523 og 1524 gjorde, gjaldt å byde den evangeliske menighet en salmeskatt for hus og kirke.» (Nelle: «Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes», s. 54.)

662. Vor Gud han er saa fast en Borg.

«Digtet umiddelbart før den anden Rigsdag i Speyer (19. april 1529).»

Denne salmes fødselsår synes av både indre og ytre grunner å måtte settes til *1527*, nærmere bestemt til tiden omkring allehelgensdag dette år.

År 1524 er reformasjonens egentlige salmeår. Da utkom det tre samlinger salmer (se under omtalen av nr. 454) som tilsammen inneholdt 24 salmer av Luther. Blandt disse 24 finnes ikke «Vår Gud han er så fast en borg».

I årene 1525 og 1526 synes Luther ikke å ha skrevet nogen salmer. Men i 1527, tiårsdagen for opslaget av de 95 teser, kommer den veldigste av dem alle: «Vår Gud han er så fast en borg».

I dette år skrev Luther et brev som flere ganger inneholder ord og vendinger fra denne salme. «Også ellers stemmer det som blir fortalt oss om Luthers oplevelser og befinnende i disse dager godt med det som salmen inneholder. Året 1527 hadde bragt Luther tung sykdom. En hjertesykdom hadde truet ham med døden. Svære indre anfektelser var kommet til. Igjen kom melding om at trofaste evangeliske bekjennere var myrdet for sin tros skyld. I Wittenberg brøt pesten ut. Heltemodig forblev Luther hos de syke mens hele universitetet forlot byen. Hans eget hus blev til hospital.» (Nelle a. a. side 52—53. Se også Liedgrens nevnte verk side 64—65.)

34. Behold os, Herre, ved dit Ord. Luther. Wittenberg 1542. — «Luther har dog digtet Salmen mange Aar før (omkr. 1529).»

Nelle sier at salmen er nevnt i 1538; men det er andre som mener at den først er diktet *1541* eller *1542*.

I 1529 truet tyrkerne Europa og Wenzeslaus Linck skrev:

O guter Gott in Ewigkeit:
Der Türk, der ängstet uns gar sehr,
Überzieht uns mit grossem Heer,
Die Christen zu erschlagen.

Dengang blev faren avverget, men i 1541 truet den samme fare igjen. Halve Ungarn kom i tyrkernes hender og det så mørkt ut. Luther skrev da «Formaning til bønn mot tyrkerne» og forordner her en særlig gudstjeneste mot tyrkerfaren. Han så mørkt på fremtiden på grunn av kristenhetens synder. Hans siste håp var barna. Deres bønn til Gud vilde greie mere enn våbenmakt. Luther har skrevet denne salme for barna. (Plath und Kulp: «Handbuch zum deutschen evang. Gesangbuch», s. 81.)

193. Guds Søn kom ned fra Himmerig. Paul Speratus. — «Digtet i Efteraaret 1523 medens Forf. opholdt sig hos Luther i Wittenberg på sin Flugt fra Iglau.»

Paul Speratus måtte flykte fra Iglau for sin evangeliske tros og forkynnelses skyld og tok veien til presten Optatus von Meseritsch. I nærheten av dette sted blev han tatt til fange av sine fiender og bragt til Olmütz. Her måtte han forsmekte i 3 måneder i hårdt fengsel. Han blev dømt til å brennes, men på en mektig

manns forbønn slapp han med livet. Mens han satt her i fengslet, var det at han diktet «Es ist das Heil uns kommen her».

19. Aleneste Gud i Himmerig.

I «Tilføjelser og Rettelser» er nevnt at Spitta har gjort gjeldende at den plattyske oversettelse er av Joachim Slüter og ikke av Nicolaus Tech (Decius). Til dette bør tilføies hvad Nelle oplyser, nemlig at man i 1919 fikk rede på at Tech allerede i 1921—22 utgav sine dikt på plattysk i Braunschweig. Det er derfor mulig at Slüter kan ha fått salmen av Tech. I Slüters salmebok er den anonym. Først ved århundreskiftet blev den tilskrevet Tech.

Det er feil når det i forfatterregistret står at Tech døde 1541. Under omtalen av melodien til den annen anonyme salme som tilskrives Tech, «O Guds Lam uskyldig», nr. 714, er nevnt det riktige dødsår, *1529*. I det hele tatt ser det ut som om forfatteren har hatt nyere opgaver å bygge på når det gjelder melodiene enn når det gjelder tekstene.

Skrivemåten av Techs navn er inkonsekvent. I nr. 19 er han nevnt med sitt latiniserte navn, men i nr. 714 og 943 med sitt tyske navn.

Både i reformasjonstiden og i de senere tider blev det skrevet salmer av stort verd, men som man slett ikke eller som man bare med nogen sannsynlighet kjenner forfatteren til. Til disse siste hører to som er nevnt i D. S. Den ene er «Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ» som er nevnt under nr. 482 under melodien og som tillegges Agricola. Både Spitta og Nelle tviler på at den er av ham. Den var navnløs i salmebøkene helt fra 1526 (1529) til 1668. — Den annen salme er «Was mein Gott will, das g'scheh allzeit».

1070. Hvad Gud han vil, det altid ske. Albrecht af Brandenburg?

Det er unødvendig med spørsmålstegn bak denne persons navn. Det kan nemlig ikke være tale om ham som forfatter. Spitta mener at forfatteren til denne gode salme må være hertug *Albrecht av Preussen*, 1490—1568. Han var den tyske ordens siste stormester og var gift med den danske konges datter, Dorothea. Hun døde 1547 og det har vært antatt at det skulde være ved denne tildragelse at han skrev salmen. Sikkert er det at hertug Albrecht har skrevet andre kirkesalmer. Derfor er det også mulighet for at han har skrevet denne.

En tredje av samme klasse kan nevnes. Under omtalen av melodien til nr. 458 sies det at salmen «O Welt, ich muss dich lassen» antas å være diktet av dr. Johann Hesse. Nelle sier kort og godt at det er en sen overlevering som mangler ethvert bevis.

1097. Saa sandt jeg lever, siger Gud. — Joh. Heermann.

Herunder nevnes Martin Mollers «Meditationes sanctorum patrum» «som begynder med en alvorlig Formaning af Augustin —».

Det mente man på Heermanns og Mollers tid, men det er for lenge siden godtgjort at Meditationes er av Anselm av Canterbury, Bernhard av Clairvaux og Hugo av St. Viktor. «Den alvorlige formaning» er av Anselm. Både den nevnte salme og «Herzliebster Jesu» er dikteriske behandlinger av Anselms tale.

1047. Ak, bliv dog med din Naade. — Lüneburg 1630.

Denne bønnesalme av Josua Stegmann blev først trykt i Stegmanns bok: «Christliches Gebetsbüchlein, auf die bevorstehenden betrübten Kriegs-, Teuerungs- und Sterbenszeiten gedichtet», Rinteln 1627. Salmen har til overskrift «Um Benedeiung und Erhaltung des lieben Predigtamtes».

468. Nu takker alle Gud. — «— digtet ca. 1644 som en Takkesalme, idet man paa dette Tidspunkt allerede saa smaat turde haabe paa 30-aarskrigens snarlige Ophør.»

Det er gjort gode grunner gjeldende for at salmen må være skrevet allerede 1630, sannsynligvis i forbindelse med festlighetene ved 100-årsjubileet for den Augsburgske konfesjon, 25.—27. juni. Salmen er iallfall trykt allerede 1636.

1093. O Mennesker! bereder. — Königsberg 1650.

Valentin Thilos salme, «Mit Ernst, o Menschenkinder, das Herz in euch bestellt,» er skrevet og trykt tidligere enn 1650. Den finnes i «Ersten Teil der Preussischen Festlieder», 1642.

339. Jesus, Livets Sol og Glæde. Joh. Franck.

Det er bare *første* vers og melodien som står i Crügers «Geistliche Kirchenmelodien», 1649. Hele salmen, «Schmücke dich, o liebe Seele», står først i 5. utgave av «Praxis pietatis melica»

607. Søde Jesus, vi er her. — Altdorfer Gesangbuch 1671.

Salmen forekommer anonym i Clausnitzers verk «Frommer Christen Betendes Herz und Singender Munn», Altdorf 1663. Den har til overskrift «Vor der Predigt zu singen». Det bibelord salmedikteren har bygget på, er vel Ap gj 10, 33.

Forfatteren, Clausnitzer (hans efterkommere skriver Clausnizer), er ikke som i forfatterregistret opgitt, født 1619, men 1618.

103. Drag ind ad disse Porte. Paul Gerhardt.

Når det videre heter at «I Ebelings Udgave av G.s Salmer er Vers 9—11 udeladte, fordi de ikke længere passede til Tiden (1667)», mens det altså i Crügers «Praxis pietatis melica», 1653, skulde stå alle vers, så er det akkurat det omvendte av hvad det faktiske forhold er. I den sistnevnte utgave av Crügers bok mangler nettop v. 9, 10, 11 og 15. I *Ebelings* utgave finnes ikke bare mange nye salmer av Gerhardt, men til de gamle salmer er det kommet nye vers som ikke tidligere har vært trykt. Ebeling sier at de eldre salmer er gjennemsett «nach dem Original des Autoris». Iblandt disse er også pinsesalmen «Zeuch ein zu deinen Thoren».

1057. Et fornødent er, det ene. J. H. Schröder. — Digtet 1697.

875. Jesus, giv Sejer, og lad os omsider. J. H. Schröder. — Halle 1697.

1064. Gør dig dog, min Aand, bered. J. Burkh. Freystein. — Halle 1697.

Disse tre salmer finnes allerede i Hasselschen Gesangbuch 1695. «Jesu, hilf siegen» har til overskrift «Vom geistlichen Kampf und Streit». Freysteins salme, «Mache dich, mein Geist, bereit», skal være diktet i Quedlinburg ved en bestemt anledning.

456. Nu har jeg fundet det. J. A. Rothe . . . «Digtet til Zinzendorfs Fødselsdag (26. Maj) 1728 og trykt . . . 1731.»

J. Le Long har godtgjort at denne salmen ikke er skrevet ved ovennevnte tid.

Rothe var huslærer hos Hans Christop von Schweinitz på Leube til 1722. Da blev han kalt av Zinzendorf til Berthelsdorf som patronatsprest og kom så til å arbeide i lag med Zinzendorf i 15 år. Til Rothes fødselsdag 1722 skrev Zinzendorf en salme: «Christum über alles lieben übertrifft die Wissenchaft». Rothe svarte med en salme til grevens fødselsdag 1724: «Von oben gezeugt». Også i 1728 skrev Rothe en salme til hans fødselsdag, men den lyder så (efter Brüdergesangbuche 1778, hvor den er forkortet): «Mein Herze wallt, so ofts an den gedenket.»

Salmen «Ich habe nun den Grund gefunden» er skrevet til von Schweinitz på Leube og står trykt i Berthelsdorfer Gesangbuch, 2. oplag 1626—27. Siden den stod i hernhutenes sangbok, blev den av de kirkelige en tid betraktet med mistro. Men det varte ikke så lenge før den også fikk plass i kirkesalmebøkene.

1050. Alle vi, som her tilsammen ere.

Den salme dette vers er tatt fra, «Marter Gottes, wer kann dein vergessen» av Zinzendorfs sønn, Christian Renatus, er trykt tidligere enn 1778, idet den finnes i brødremenighetens salmebok i London, «A collection of Hymns of the Children of God etc.», 1754. (I anhanget.)

873. Jesus, gaa foran. Zinzendorf.

1100. Slip os Arme ej. Zinzendorf.

Det er Christian Gregor som har satt denne salmen på fire vers sammen av to lange salmer av Zinzendorf. Gregors navn kan ikke skilles fra «Jesu! geh voran».

1076. Lad os ile. G. Knak. — Berlin 1840.

Knak skrev flere av sine sanger mens han var på reise. Således også denne. Den 23. juli 1846 skulde han til et misjonsmøte i Bublitz i Pommern, 8 mil fra det sted han bodde. Underveis hørte han nogen spille tonen «Morgenroth». Han skrev da «Lass mich gehn» til denne tone. Da han var halvveis, stanset han hos en prest.

Han var neppe kommet inn i huset før han sa: «Kjære bror, sett dig til pianoet og spill tonen «Morgenroth» for mig! Jeg har nettop diktet en sang til denne. «To dager senere blev den sunget av en flokk troende i Bublitz, til samme tone. Senere prøvde flere sig på å gi den en mere høvelig tone, og Voigtländer gikk av med seiren. Sangen er nu oversatt til mere enn 30 sprog.

Den blev først trykt i anhanget til Zionsharfe *1849*.

Om *Schefflers* salmer heter det at man antar de fleste «er digtede før han gik over til den katholske Kirke», se under nr. 332. Det var i 1653 han gikk over til katolisismen og tok navnet Angelus Silesius. Nyere forskere mener at han ikke har skrevet en eneste kirkesalme før den tid. (Nelle a. a. s. 172—173.)

Luise Hensel derimot har skrevet sin «Müde bin ich, geh zur Ruh» før hun gikk over til katolisismen i 1818. Sangen blev skrevet 3. januar 1817 og er trykt i 1829.

Tar vi for oss de få svenske salmer som er omtalt i D. S. — ca. 20 alt i alt — er det også ett og annet å anmerke.

1091. O Jesus Krist som Mandom tog. Olaus Petri?

I sitt verk «Svensk psalm och andlig visa» regner Liedgren «O Jesu Christ som mandom togh» som en av den svenske reformatorens originalsalmer. Salmen «viser släktskap med Luthers «Nun freut euch», som ju även tidigt översätts till svenska». (Liedgren a. a. s. 72—77.)

I forfatterregistret er Olaus Petris fødselsår opgitt å være 1497. Det skal være 1493.

658. Vi ønske nu vor Brudgom. Svensk — Ukendt Forfatter.

Det er gode grunner som taler for at forfatteren er *Petrus Rudbeckius*, lektor i Västerås og senere sogneprest i Köping. Han var født 1578 og døde 1629. «Wij önske wår Brudgum och Brudh» står i Rudbeckius' Enchiridion, 1622.

296. Jeg er en fattig Fange. Svensk.

«O Gud! hwem skall jag klaga.» — Heraf 2det vers: «Jag är en fattig fange». Kong Erik den XIV's forfatterskap diskuteres og avvises.

Denne salme som oprinnelig (1530) var en antiromersk vise, en niddvise rettet mot nonner og klostervesen, blev senere fullstendig omarbeidet til en alvorlig botssalme (mellem 1550 og 1572). Liedgren fremsetter formodningen om at det er *Laurentius Gothus* som har besørget denne omarbeidelse, «muligens beregnet på hans forrige herres, den fangne kong Eriks, opbyggelse. Så skulde man også få forklaring til legenden om «Erik XIV's salme» og til lokal-

sagnet fra Örbyhus at salmen fantes skrevet med sotvann på muren i den kongelige fanges rum».

101. Din Kærlighed, o Frelser. Svensk.

817. Gør, Jesus, som al Magt og Styrke ejer. Svensk.

Disse to utgjør bruddstykker av én og samme salme.

Sammen med nr. 10- og 817 kan vi også ta:

1081. Min Jesus ene er mit Nøje. Svensk. «Der er saaledes en svensk Original, men den kendes ikke. (Skaar.)»

Nei, da Skaar skrev sin salmehistorie var ikke originalen kjent, men nu er den vel kjent til begge disse salmer. Ved å lese Liedgrens ovenfornevnte arbeide, vilde forfatteren ha fått rede på originalen til den første. Og ved henvendelse til lektor Liedgren vilde det også vært let å få rede på den annen. Den har nemlig samme begynnelse på dansk som på svensk. Det var ulike meget verre å gi svar for den svenske hymnolog da stiftsprost Gustav Jensen i sin tid henvendte sig til ham angående den samme salmes siste halvdel, «Med dig, min Frelser, vil jeg lide». Gustav Jensen visste ikke at salmens begynnelsesvers var et annet. Det han anførte var 8. vers i den svenske original, 7. vers i oversettelsen.

I dansk og norsk salmehistorie er det et lite, sirlig skrevet håndskrift fra 1733 som har spillet en, om ikke så stor rolle, så dog meget interessant rolle. Det har den noget besværlige titel: «Nogle Stemmer af Zion siunget paa Tydsk og Svendsk til Sindets Opmuntring oversatte paa Dansk 1733» og inneholder ialt 16 sanger. Av disse er fem «vertered af det Svendske», mens de andre er fra tysk. Pontoppidan optok i sin salmebok (1740) tolv av håndskriftets sanger, deriblandt alle de svenske. Ifra denne salmebok er så flere av disse oversettelser kommet inn i danske og norske salme- og sangbøker.

Størst interesse for oss har de svenske sanger. Det viser sig nemlig at fire av disse er oversatte fra pietismens første sangbok i Sverige, «Mose och Lamsens Wisor» (ikke 1717 års utgaven). Ved nærmere undersøkelser viser det sig at bare to av de fire er originale. De andre to er oversatte, den ene fra tysk og den annen fra dansk. Den danske salmebok har den siste og har derved Kingo oversatt fra svensk. (Søde Jesus, al min Glæde, nr. 1007.) De to svenske, «Min JESus er mit enda nöje» og «Fåfängligt år alt hwad som werlden skänker», finnes begge i 1717 års utgaven av «Mose och Lamsens Wisor». Sannsynligvis er forfatteren *Georg Lybecker*, assessor i kammarrevisjonen, iflg. opgave fra Liedgren født omkring 1670 og død 1716. Lybecker var pietist og pietismens første sanger i Sverige.

Om de salmer vi finner fra norsk, er det vel ikke meget å anmerke. Hypotesen om at *Elen Andersdatter Opdal*, gift med pre-

sten Hans Andersen Bernhoft i Opdal, skulde være forfatteren til «Jesus, styr du mine tanker» lar sig vel ikke opretholde.

Til nr. 801, Gud, dit Folk du vække, er dog å bemerke at den er meget eldre enn fra 1907 i vårt land. Den finnes i sangbøkene fra syttiårene. I den reviderte salmebok er oplyst at salmen er tysk.

Dessverre er det mange feil i forfatterregistret, oftest på grunn av foreldede kilder. Foruten de allerede nevnte feil, kan nevnes en del flere.

Elisabeth Cruziger er ikke død 1558, men 1535.

Christoph Knolls liv er nøie utforsket den senere tid. Han var riktignok lærer i Sprottau (ikke Spottau som det står både under omtalen av salmen nr. 410 og i registret) en tid, men blev 1591 diakon og senere archidiakonus. Det siste var han prest i Wittgendorf og døde her 1650 (ikke 1621 som også våre salmebøker har).

Joachim Neander er ikke født 1640, men 1650, J. H. Schrøder født 1667 (ikke 1666), Barth. Crasselius født 1667 (ikke 1677), Augustin født 354 (ikke 353), Jacoponus fra Todi født 1240 (ikke 1230), Ebeling født ca. 1620 (ikke 1637), Heinrich Neuss født 1654 (ikke 1644), Justus Falkner død 1724 (ikke 1723), Julie Hausmann f. i Mitau 1825 (ikke i Riga 1826), Heinrich von Laufenberg f. ca. 1390 (ikke 1437), Joseph Mohr født 1792 (ikke 1722. Han måtte i så fall hatt den betenkelige alder av 96 år da han skrev «Stille Nacht, heilige Nacht», og enda levd 30 år efter den tid.)

Når det gjelder de engelsk-amerikanske forfattere, er det også en del å anmerke.

Anne Louise Coghill, f. Walker er ikke «født i Vieddemore i Canada», men i Brewood, Staffordshire (England). I ganske ung alder fulgte hun med sine foreldre til Kanada. Antagelig i sekstiårene reiste hun tilbake til England og blev her gift med en kjøpmann Harry Coghill. Hun bodde til sin død 1907 (ikke 1891) i Coghurst Hall ved Hastings.

Det er riktig at det er en Martha Cook som er forfatter til sangen «In some way or other the Lord will provide», men det er ikke den Martha Cook som er omtalt i forfatterregistret. Forfatteren heter *Martha Ann Cook, født Woodbridge.* Hennes mann var ikke løitnant W. Cook, men pastor og redaktør Parsons Cook i Bridgeport.

De to engelske komponister Harrington som er nevnt i forfatterregistret, har intet med tonen til den nevnte sang å gjøre. Den er komponert av professor *Calvin S. Harrington* ved Wesleyan University i Middletown.

Mary Dana Shindler er død i Texas 1883 (ikke 1860).

Catherine Hankey er født 1834 og døde 1911 i London. Sabine Baring-Gould døde 1924 (ikke 1923).

Den «engelske forsamlingsmelodi» som det er henvist til som melodi til «Hil Jesus lov hans Navn og Magt», er av den engelske komponist William Shrubsole, 1760—1806.

Joel Blomqvist, kjent over hele Sverige for sine hundrer av åndelige sanger og toner, er født 1840 og døde 1930. (I et *tysk* hymnologisk arbeide, utkommet 1930, finnes fullstendig oplysning om J. B.)

Det går jo ikke an å forlange at forfatteren av D. S. skulde ha sett igjennem våre nye salmebøker, revidert Landstad og nynorsk salmebok, men det vilde ikke vært helt til fånyttes. Særlig vilde forfatterregistret hatt nytte av det.

At biskop Skaars dødsår er satt til 1876, skjønt hans salmehistorie kom ut 1879—1880, må vel være en trykkfeil. Skaar døde 1904. Men det er ikke trykkfeil når dødsåret for Petter Dass er satt til 1708. Det er den vanlige gamle antagelse, som forresten også går igjen i norske bøker like op til idag. Det er sikkert at dødsåret er 1707.

Samuel Olsen Bruun døde 1694, Edvard Ottosen Schwarzkopf 1753.

Det er leit at det under omtalen av nogen av de eldre norske salmediktere er brukt de foreldede, nu ikke lenger brukte skrivemåter av norske stedsnavn. Stundom er de også feil skrevet. Schwarzkopf sies å være født i Mangers (Manger). Verst er det med Landstad. Han er født på «Maarsø» (!) ved Nordkap (Måsøy), 1827 Præst i Gausdal, senere i Hviteseid (Kviteseid), Silgjord (Seljord) og Fredrikshald (Halden), indtil 1876 Sognepræst i Sande (Sandeherad), udg. en Salmebog 1880 i Kristiania (Oslo).» (Merk at D. S. er utkommet 1930.)

Ved omtalen av Laurentius Laurenti burde vært tilføiet som ellers ved andre, hans egentlige navn, Lorenz Lorenzen. Om Theodericus Petri Nylandensis (Didrik Persson Ruuth) er det oplysninger å finne i Liedgrens nevnte arbeide. (Ruuth var sekretær hos kong Sigismund III av Polen og døde efter 1625.)

Det er et stort og fortjenstfullt arbeide organist Thuner har nedlagt i dette verk. Salmeinteresserte vil her finne verdifulle oplysninger og få svar på mange spørsmål. Også nordmenn vil ha interesse og nytte av dette verk. Det er jo for en stor del de samme salmediktere vi her møter som i Landstads salmebok.

Boken er praktfullt utstyrt. Forleggeren har all ære av verket.

Lars Aanestad.

LUTHERAKADEMIET I SONDERSHAUSEN

som blev åpnet i august i fjor som et «selskap til pleie av videnskap og åndsliv i luthersk økumenisitets ramme» og hvorav foruten kirker, fakulteter, presteforeninger o. s. v. også enkeltpersoner kan bli medlem mot å betale et bidrag av 5 Mark årlig, har nu utsendt de første skrifter av sin serie «*Studien der Lutherakademie*» (hos *Bertelsmann,* Gütersloh).

De første hefter inneholder nogen av de forelesninger som blev holdt ved det til åpningshøitideligheten ifjor knyttede videnskapelige kursus

Som nytestamentlig ekseget vil jeg få lov til med nogen ord særlig å omtale et av disse skrifter: prof. *Torms* om pseudonymitetens psykologi med særlig hensyn til urkristendommens litteratur. Det er et meget betydningsfullt, men dessverre altfor ofte meget overfladisk behandlet, problem Torm her, som den første, har tatt op til sammenhengende behandling. Idet han til slutt opsummerer de viktigste resultater av sin undersøkelse, fremhever han først at man innenfor den pseudonyme litteratur må holde de forskjellige arter ut fra hinannen. Mange skrifter som vanligvis blir regnet til denne litteratur er overhodet ikke pseudonyme.

2. Påstanden om at pseudonymiteten i den kristne kirkes første århundre var en litterær form og blev forstått som sådan av samtiden, kan passe på enkelte litteraturarter innenfor den gresk-romerske verden (stiløvelser og filosofiske skoleopsatser), men disse arter forekom bare undtagelsesvis innen den kristne kirke i 1. århundre.

3. Besvarelsen av spørsmålet om de samtidige forstod pseudonymiteten som en blott og bar litterær form, har avgjørende betydning ikke bare for den moralske bedømmelse av pseudonymiteten fra publikums side, men også for den pseudonyme forfatters moralske selvbedømmelse.

4. De psykologiske forutsetninger er meget forskjellige hos en apokalyptisk forfatter, en forteller av legendariske historier og en brevskriver.

5. Når det dreier sig om en forfatterpersonlighet med et dypt og rikt sjeleliv, vil det alltid måtte anbefales å innrømme en sådan persons store utviklingsmuligheter og dens evne til variasjon og nuansering et stort spillerum, istedenfor å skape anonyme forfatterpersonligheter som har større likhet med gjøglebilleder enn med levende mennesker.

Hvilken betydning disse satser, særlig den siste, har f. eks. for spørsmålet om Johannesevangeliets og enkelte paulinske brevers ekthet, er klart. Jeg anbefaler Torms skrift på det beste. *O. M.*